Dibujando fuera de los márgenes

¿Movimientos sociales o sociedad en movimiento?

En América Latina.

Entrevista de Susana Nuin a Raúl Zibechi

Índice

Introducción 3

Una cosmovisión que viene moviéndose: 5

hacia y desde los movimientos sociales

Diálogo abierto con Raúl Zibechi 6

Aportes al estudio teórico-práctico de los movimientos sociales 45

A. Narración de entrevistas e historias de vida y colectivos sociales 46

B. Entrevista temática 97

Bibliografía temática trabajada por Raúl Zibechi 130

Conclusión 136

Bibliografía del Autor 138

Introducción

Abrir las páginas que nos introducen en este libro en diálogo con Raúl Zibechi, a quien en adelante llamaré Raúl, es algo que me alegra profundamente. Detrás de un libro siempre hay algo fuerte que se desea expresar, desentrañar. Ese algo, es parte de la tarea de desocultar, de sacar a la luz, y siempre conmueve las fibras más profundas de nuestro ser. Por lo tanto, puedo afirmar que la realización de las entrevistas a Raúl, la lectura de sus libros y el mismo material de sus narraciones, no rozaron circunstancialmente mi persona. Por el contrario, me involucraron en una investigación que suscitó profundos descubrimientos, nuevos horizontes y saberes.

El libro sigue una estructura que desea ser un camino en forma de espiral, que nace, se desarrolla y permanece abierto. Nos lleva desde la Introducción al diálogo mano a mano con Raúl; de la entrevista **sobre** los movimientos sociales, a "entrevistas **a** los movimientos sociales" podría decirse. Son entrevistas realizadas por él, que suben y bajan por la geografía de nuestro continente trayendo las narraciones de los propios protagonistas. Verdaderas historias de vida, personales y colectivas.

En un segundo momento el diálogo continúa con una entrevista que llamamos "temática" ya que su objetivo es desarrollar algunos de los ejes centrales, constitutivos para el estudio de los movimientos sociales. Acompaña el material un brevísimo currículum de sentimientos y vivencias, que permite conocer hondamente al autor. Cuando se lo pedí, quedó perplejo: un currículum tradicional lo superaba, a Raúl no lo entusiasma la propia promoción. Sólo se convenció cuando le expliqué que presentarnos en nuestros sentires permite establecer otro vínculo con las personas y que, en definitiva dejaría constancia de que yo lo había solicitado. Aceptó el pedido y compartió presencias y recuerdos significativos.

De allí se continúa directamente a lo que denominamos "Bibliografía especializada trabajada por Zibechi", y que, esperamos, sea de utilidad para aquellos interesados en la investigación acerca del tema, como así también un pequeño regocijo para los estudiantes y trabajadores de las ciencias sociales.

Una breve conclusión subraya algunos argumentos, a nuestro entender fundamentales y da lugar a la última propuesta: la bibliografía producida por el entrevistado en estos años de trayectoria.

Un índice atípico, un itinerario que supone presentar en forma entramada el diálogo, lo temático específico, la entrevista que abre el escenario a las narraciones de los protagonistas y las bibliografías como fichas técnicas. Todo con un único objetivo: focalizar una forma distinta de construir el conocimiento; dar lugar, es más, privilegiar el encuentro de las cosmovisiones, lo teórico y las prácticas sociales, con acento investigativo. Atado con decisión a la tensión de este estudioso, cuya capacidad está signada, sin duda, por aquella que reconocemos como su búsqueda existencial. Búsqueda de una profunda actividad interna que es modelar en la coherencia, los saberes, las prácticas sociales, cotidianas, domésticas, el estudio, la investigación y el caminar por y para.

Por décadas se consideró la importancia de dar voz a aquellos que no la tienen, así se creía. En realidad desde esta publicación buscamos dar espacio, dar escucha, dar el "micrófono" siguiendo con la metáfora, a aquellos que desde siempre hacen ejercicio de su voz sin la posibilidad de ser escuchados. Por eso quisimos amplificar la existente en miles de mujeres y hombres de nuestro continente. Sus historias, actuares, decisiones, resistencias, conflictos y victorias nos interesan, por

el significado del multiplicar y por esa alquimia del compartir, que lo hace sentir también patrimonio propio.

Nuestro interés en esta entrevista desde la comunicación trae consigo una imagen, y es aquella de la luz que llevan los mineros en la frente como guía al entrar en una mina. Una inquietud, en la investigación, en la lectura, en el reconocimiento de los saberes y en las prácticas, donde se encuentran esas semillas sembradas en todos los tiempos de la Vida y de la historia, allí donde aparecen fuegos encendidos muchas veces bajo las cenizas o bien bajo la hojarasca que los cubre. Se trata de “saber” y “poder leer” cuanto se nos quiere revelar desde lo más hondo.

UNA COSMOVISION QUE VIENE MOVIÉNDOSE: HACIA Y DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Diálogo abierto con Raúl Zibechi

¿Cómo emerge en tu vida el interés por el conocimiento, estudio y acompañamiento de los movimientos sociales?

Yo empecé mi vida adulta en la militancia política estudiantil en el Uruguay en el año 1969, años muy agitados. Rápidamente me hice marxista, y marxista-leninista además. Milité en el FER, lo que sería un frente de masas del MLN-Tupamaros; no llegué a estar en el aparato, porque cuando me estaban captando hubo una escisión, la única escisión que hubo en el MLN creo, pequeña, se formó el FRT, la Fuerza Revolucionaria de Trabajadores. Yo estaba en la Facultad de Humanidades, y en el 75', después del golpe, me voy a Argentina. Estoy un año allí con mi compañera, cuya familia estaba toda secuestrada en Automotores Orletti y en agosto del 76' me voy a España. Después del golpe en Argentina, la cosa venía muy fea y nos fuimos a España, protegidos por el ACNUR[1], y allá, al poco tiempo, después de formar comités de solidaridad con Uruguay y esas cosas, empiezo a militar en un partido llamado Movimiento Comunista. Este partido venía de ETA, era una escisión de ETA, y había tenido su incursión por el maoísmo. Milito allí por lo menos 10 o 12 años, y en el 92' me vuelvo a Uruguay. Yo volví a Uruguay allá por el 85', cuando cae la dictadura, estuve unos meses, después volví varias veces y decidí venirme definitivamente en el 92'. En ese período de militancia, sobre todo en el final en Uruguay y en España, tuve una fuerte formación, o "deformación", marxista-leninista, siempre militante. A partir de cierto momento, a mediados de los 80', muy entusiasmado con el sandinismo y con el proceso revolucionario salvadoreño, y en mi práctica cotidiana, comienzo a ver que algo me hace mucho ruido. O sea, desde mediados, fines, de los ochenta, comienzo a hacer un repliegue de todo lo que había aprendido en esos años de militancia, intentando seguir vinculado a la actividad militante. Me repliego de las ideas de la vanguardia, del cambio de la sociedad desde un pequeño grupo que se hace con el poder, del partido en sentido estrecho, de las ideas clásicas de la revolución no me cierran, empiezo a darme cuenta que no, que no. Este proceso se acelera a partir del 89.

¿Qué quiere decir "que no"?

Que tienden a reproducir lo que combaten.

¿Puede ser oportuno dar un ejemplo de esa afirmación: "reproducir lo que se combate"?

A mí lo que me empieza a obsesionar en los 80' es cómo grandes procesos revolucionarios, en Rusia, en China, en Vietnam, en Albania, revolucionarios de abajo, ¿no?, Europa del este, en Cuba, y lo que yo veía en mi práctica, la organización en la que yo estaba era una "oligarquía revolucionaria". Pero había una clara división mando/obediencia ciega. Yo estaba entre los que mandaban, era un cuadro, no de la dirección, sino un cuadro medio para arriba.

[1] Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados

Por ahí eso me empieza a chirriar, por las dos cosas: o sea, la práctica cotidiana me está diciendo que yo no puedo ser un general de esto, y paralelamente en España había militado muy fuerte en el movimiento pacifista en el movimiento contra la OTAN. Entonces tenía una gran actividad cotidiana en ese movimiento social, vinculado a jóvenes, a mujeres, lo que para mí, viniendo de Uruguay, era todo un lío.

¿Cuándo decís era todo un lío, a qué te referís? ¿Al cortocircuito con la racionalidad uruguaya?

Claro, totalmente, el tema de la mujer, por ejemplo, que tiene una gran empatía con el tema de los jóvenes, como temática, ¿cómo cuadraba en mi concepción marxista-leninista?, ¿en mi condición de varón, uruguayo, clase media, ilustrado?

Y después, por otro lado, yo había empezado en España a viajar. Entre el 84' y el 92' recorrí toda América Latina menos Chiapas. Sobre todo la parte andina, Guatemala y la región andina. Conocí mucho a los pueblos indios. Entonces ahí, me fue quedando claro que había una empatía entre aquello de los movimientos juveniles, de mujeres, y los indios. Algo ahí había. Empecé a conocer América Latina desde otro lugar. A mí, cuando vivía en Montevideo me preocupaba Leningrado, la Comuna de París, pero los indios de Guatemala, de Bolivia, eso no me importaba. En ese momento empecé a ver otras cosas: la crisis del marxismo, la crisis del leninismo, la crisis civilizatoria que yo percibía claramente en mis actividades.

Entonces, lo que encontré es que desde mi concepción ilustrada, racional, que empataba perfectamente con el marxismo-leninismo, desde ese lugar, no había solución a las preguntas que me planteaba y a los dilemas que se me presentaban: la relación orden/mando. ¿Qué pasa?, estuve en Haití, donde encontré un fenómeno alucinante. Voy a Haití en el periodo de Aristide, en el 90', 91' y empiezo a leer su historia y me encuentro con un fenómeno alucinante que cuadraba perfectamente con la Unión Soviética y con China: los negros haitianos toman el poder en 1804, expulsan a los blancos y ¿qué hacen? Las haciendas cañeras de producción de caña de azúcar que se hacía con propietarios franceses blancos y mano de obra esclava negra, pasan a manos de los negros, pero no cambia nada más que eso! y no cambian los criterios profundos, los vínculos, las relaciones sociales…

No cambia el sistema en sus relaciones vinculares.

No cambia el esquema, sigue asentándose el poder sobre las grandes plantaciones, sólo que en vez de ser los propietarios los blancos franceses son los negros cimarrones haitianos: es el mismo esquema. El mismo esquema que yo había estudiado mucho. Cambiaba quién estaba en el poder, pero no cambiaba la sociedad. Entonces, ese tipo de cosas eran las que me venían preocupando, ¿por qué revoluciones que no van a ningún lado? Y bueno, empecé a encontrar en los movimientos de las minorías, de las mujeres, de los jóvenes, de los indios, y en los movimientos sociales, algunas iluminaciones. No sé si respuestas, pero sí algo distinto a lo que yo venía imaginando y por lo que venía militando. A partir del 92', que ya me instalo en Uruguay, empiezo a trabajar en el periódico Mate Amargo, después en Brecha y en otras tareas y me doy cuenta perfectamente que el camino que yo quiero hacer es el de trabajar con y sobre los movimientos sociales, donde hay otro esquema de relacionamiento. Bien, eso es un poco a grandes rasgos…

Los movimientos sociales entonces, a tu juicio: ¿logran armonizar pensamiento y propósito, las ideas y prácticas sociales?

Pueden, porque también caen en lo mismo. Yo antes idealizaba al partido, al movimiento sindical, al movimiento obrero, ahora no vamos a idealizar a la comunidad de los movimientos. Por eso digo pueden, yo creo que hablar de los movimientos tiene varios problemas, ¿verdad?

Ya si querés vamos entrando en el tema. El concepto de movimientos sociales ha sido elaborado en Estados Unidos y en Europa, no es un concepto nuestro, lo hemos adoptado.

Hay algo en las raíces latinoamericanas que parecería tener savia de movimiento social, en las mismas culturas originarias por ejemplo ¿Quizás sean las formulaciones teóricas, las que surgen en Estados Unidos y Europa y en nuestras latitudes, surge más la importancia por las prácticas sociales?

Creo que, por lo general, en la cosmovisión europea-norteamericana hay una clara separación sujeto–objeto. En ese sentido, la separación sujeto–objeto la reproduce también nuestra izquierda y nuestra universidad y nuestros institutos y nuestras ONGs y también yo mismo. Lo que pasa es que en las prácticas de nuestros pueblos originarios, está la posibilidad de trascender la disociación sujeto–objeto, y eso me parece muy importante.

Siempre digo que hay en América Latina, cuatro corrientes, que no son necesariamente sólo corrientes de pensamiento, sino que son corrientes culturales, político-culturales, y también de pensamiento, que hacen la diferencia con el Primer Mundo. Una de ellas sin duda, son las cosmovisiones indias, o sea, las concepciones y las prácticas de los pueblos indios. No creo que sea una mirada exaltadora o idealista que sobredimensione las comunidades originarias. Basta pensar en las comunidades de Chiapas, de la selva Lacandona, las comunidades aymaras, quechuas, incluso guatemaltecas, esas comunidades que se han reconfigurado en el último siglo, y te diría más, en los últimos cincuenta años. Han incorporado aspectos del mundo de la otra cultura. La escritura por ejemplo, la educación, un nuevo papel de las mujeres y de los jóvenes. Ya no son sólo aquellos consejos de ancianos o coexisten por lo menos, pero hay una reconfiguración del mundo indio, si no, no podrían estar jugando el papel que desarrollan ahora.

Hay una entrevista muy linda entre el subcomandante insurgente Marcos y el historiador y sociólogo francés Yvon Le Bot, que vivió mucho en Guatemala. Marcos le reconoce que sin el contacto con el afuera, o sea, si la comunidad india hubiera quedado encerrada en su esencialidad, no hubiera cambiado. Esto es muy interesante, porque incluso el opresor, el enemigo, te ayuda a tomar conciencia de tu propia situación. Esa es una corriente muy importante, una corriente que es latinoamericana y que no sólo modifica la relación sujeto-objeto: modifica la relación ser humano-naturaleza; la relación medios-fines, sino que además es otra mirada del mundo. Es otra mirada civilizatoria, es la posibilidad, no es el camino; es la posibilidad de abrir las tranqueras que tiene hoy la humanidad con el tema del desarrollo, de la crisis civilizatoria. Es la posibilidad de darle una vueltita, de buscar un camino, te coloca ante la posibilidad de dar un salto. Esta es una línea. Primera diferencia con el pensamiento del primer mundo.

La segunda línea latinoamericana es la teología de la liberación, asentada en la práctica de las comunidades eclesiales de base. Ochenta mil comunidades eclesiales de base sólo en Brasil, en el

momento de mayor auge. Son millones de personas organizadas para leer la Biblia y en prácticas guiadas por una ética del compromiso social: la teología de la liberación. Aunque pueden buscarse antecedentes en los curas obreros en Francia, en las reflexiones de Teilhard de Chardin, la teoría de la Liberación nace y se desarrolla acá, y en América Latina construye, teórica y prácticamente, un camino propio.

Un ejemplo concreto: Frei Betto es amigo de Lula[2] y acaba de sacar un libro: La izquierda en el diván, donde critica seriamente a Lula. La pregunta es: ¿en qué se basa Frei Betto para hacer una crítica seria a un gobernante? No es en Marx. Es en su práctica comunitaria, en esa ética que emana la teología de la liberación.

La tercera línea que yo veo tiene algo que ver con la teología de la liberación, pero es otra concepción y otra práctica. Es la educación popular creada por Paulo Freire. Esta es otra corriente nuestra, nacida en Brasil y desarrollada en América Latina. Es cierto que se produjo un cambio en la educación popular. Hay toda una corriente que se institucionalizó, que ya es gobierno, que ya es ministerio. Pero ves por otro lado el Movimiento Sin Tierra de Brasil que, partiendo de la educación popular de Paulo Freire, desarrolla lo que llama la "Pedagogía de la Tierra". La educación popular dio vuelta a la educación formal y tiene un influencia determinante en los movimientos sociales.

La cuarta corriente, es la que más me complica, porque yo vengo de ahí, no sé como denominarla, sería algo así como el "guevarismo". A ver, cómo lo explico. Es el compromiso ético-militante de la izquierda, que se basa en las ideas del Che, pero que no es el compromiso del militante del partido que llega al cargo, el que hoy está en la institución, sino lo más parecido, es lo que pasa mucho en Argentina en el trabajo "villero", en los barrios, en el trabajo de base. Ese compromiso militante que está en la base de muchos grupos y muchas asambleas vecinales.

Si miras bien, en los movimientos sociales latinoamericanos más importantes están presentes estas corrientes. En algunas, como en el caso del zapatismo, están las cuatro. Marcos viene del guevarismo, la educación popular la llevaron ellos a Chiapas, la cosmovisión india ya existía, y la teología de la liberación viene de la mano del obispo Samuel Ruiz y de las comunidades eclesiales de base. Está todo presente. En los Sin Tierra no está presente la cosmovisión india pero están las otras tres; en muchos movimientos piqueteros argentinos, en Solano, en La Matanza, empiezan con las comunidades de base, son los primeros, cuando el obispo Novak acompaña los primeros asentamientos, los primeros frentes de resistencia popular, como el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH).

Entonces, creo que estas cuatro corrientes de pensamiento y prácticas sociales diferencian claramente los movimientos sociales latinoamericanos de las experiencias del Primer Mundo que están más estructurados entorno a una concepción asentada en la división sujeto-objeto.

En nuestros movimientos latinoamericanos, no sólo hay espacios, sino que hay territorios, ¿Cuál es la diferencia? El espacio es un lugar donde se reúne el movimiento, pasa un rato y cada uno vuelve a su vida cotidiana, su trabajo, etc. El concepto del territorio es distinto, normalmente son espacios, conquistados, en donde se vive, se trabaja, se hace ocio, la vida cotidiana… Se trata de la cotidianeidad.

[2] Presidente de Brasil, Lula Da Silva

O sea, ya no es un rato que pasas, es la vida toda. ¿Esto dónde arranca? Tiene dos matrices históricas: una son las comunidades indígenas, donde toda su vida transcurre ahí, entonces su lucha también transcurre ahí, en donde ellos controlan, no solamente un ratito de su vida, sino la vida toda. Entonces, en el tema salud, pueden decidir hacer salud con un médico que trae pastillas y toda la parafernalia occidental, o hacerlo en base a su medicina tradicional. Lo mismo con la educación, bueno, hay un enorme movimiento por la educación.

La otra vertiente son los campesinos Sin Tierra de Brasil, ahora también de Paraguay y crecientemente en Bolivia. Los Sin Tierra tienen cinco mil islas, son cinco mil asentamientos que tienen más superficie que Uruguay todo: 22 millones de hectáreas. Son "islas autogestionadas", yo les llamo de esa manera.

Soy amigo de los Sin Tierra, participo en talleres con ellos. Entonces, crean comunidad donde no la hay, crean territorio donde no lo hay. Porque de alguna manera ¿cuál ha sido la lucha de las comunidades? : la liberación interior, o la auto-emancipación, el liberarse o soltar las trabas internas que son más difíciles de desatar que las que vienen de la colonia. Ves que los Sin Tierra tienen cinco mil asentamientos, mil quinientas escuelas, donde cada vez más, ellos colocan a sus maestros. O sea, el estado manda sus maestros, pero ellos tratan de formar, y de hecho lo hacen, a sus militantes como maestros para enseñar en su propia pedagogía, práctica que van desarrollando a medida que trabajan la tierra. Esa pedagogía disuelve el papel del maestro como centro del aula y de la educación, para darle un papel destacado al estudiante, en un proceso que tiende a la auto-educación, es decir, hacia la emancipación.

No hay una división de trabajos en tiempo y espacios.

Exactamente, se camina hacia la rotación, esto es muy importante. Ahora, ¿qué pasa?, en determinado momento -y ahí es donde pongo algunos otros movimientos como los aymaras de El Alto y los piqueteros-, esa realidad rural, de una manera, evidentemente no igual, empieza a aterrizar en las ciudades. Hay pocas ciudades en el mundo, en América Latina, que tengan esto que tiene Buenos Aires. Estos islotes autogestionados empiezan a aparecer en la ciudad, en asambleas barriales… porque el tema no es cuántos sean, sino cómo hacen. Yo he estado en asambleas donde dicen, 'ahora somos doce y tenemos una consigna, entre todos, todo' Aquí no hay división de trabajo, o es mínima. O grupos piqueteros que hace cuatro años tenían la panadería, la carpintería, la huerta…

Tú decías algo que me parece importante y es lo siguiente: la vida es justamente no sólo lo que pasa de la puerta para afuera, sino de la puerta para adentro, en la cotidianeidad, como nuevo escenario de las prácticas sociales, que en definitiva son las que después van a tener la fuerza, no sólo de combatir la injusticia, sino de producir justicia u otro tipo de valores. La pregunta es ¿qué tipo de antropología subyace en los movimientos sociales, a tu juicio?

Yo no sé si es una antropología, creo que mi lectura está muy influenciada por el movimiento de mujeres. El movimiento de mujeres, creo, que a nivel de Occidente, marca un antes y un después, sin lugar a duda. Ahí hay una ruptura epistemológica. Yo no sé si Michel Foucault hubiera sido posible sin el movimiento de mujeres. El movimiento de mujeres ilumina la parte oculta de la

sociedad, ilumina lo que no se quería ver, la opresión. El marxismo es el discurso de la explotación, es el análisis de la explotación, pero el análisis de la opresión comienza con la problemática que pone sobre la mesa el Tercer Mundo, los movimientos de liberación del Tercer Mundo, y los movimientos de mujeres. Entonces, ese es un elemento.

Creo que el tema de los movimientos sociales va planteando una antropología, un modo de pensar la antropología desde una dimensión relacional.

Dislocando el lugar del sujeto.

Decías, que estos movimientos conviven en la reciprocidad. Creo que justamente la antropología que van formulando desde las bases, es justamente una antropología fundada en los vínculos.

Muy interesante lo que dices. Fíjate, muy interesante por varias cosas: algunos de los pensadores más importantes europeos estuvieron años en América Latina: Fernand Braudel estuvo años en Brasil, y pudo desde Brasil comprender el tema de la larga duración y de los mundos distintos que coexisten. Félix Guattari vivió años en Brasil. Y si hablamos de los antropólogos, tenemos el ejemplo de Lévi- Strauss. Pero además, la experiencia en el mundo "otro", de historiadores, de filósofos, de psicoanalistas, de antropólogos, ha sido importante. Además, los antropólogos son los que más han vivido en los mundos "otros". Los antropólogos y los poetas. Y han vivido, muchos de ellos, como sujetos que analizan objetos. Pero en algunos casos, y buena parte del trabajo de Clifford Geertz, y algunas de las páginas más brillantes de Pierre Clastres, narran por ejemplo cómo vivió un año entre los indios guayaquis en Paraguay, un grupo nómade, un grupo de ochenta o cien nómades. Más aun, en el libro "Crónica de los Indios Guayaquis", permanentemente ironiza sobre su papel de antropólogo. Dice algo como estos indios están para la joda, prefieren estar en la hamaca fumando, a hablar con un antropólogo... O sea, se burla de sí mismo ¿no saben que estoy yo acá? viene a decir. Evidentemente, lo mejor que podían hacer los indios era estar fumando la pipa y no hablar con este franchute que estaba ahí. Esa capacidad de dislocar el lugar de la mirada, que la mirada sea relacional, porque la vas construyendo con el otro.

Entonces, este dislocamiento de la relacionalidad que mencionas es muy interesante, porque ¿podría Clastres, u otros, haber llegado a las conclusiones que llega, o al nivel de comprensión que llega, si no hubiera convivido, como uno más, un año con estos indios nómades en extinción?

¿Una nueva comprensión de la relación sujeto-objeto?

Sí, yo creo que podemos marchar hacia una teoría del conocimiento donde la relación sujeto-objeto se disloque. Diría más, si no vamos hacia allí estamos liquidados. En mi línea de pensamiento, las ciencias han jugado un papel importante, sobre todo las ciencias (no soy un científico, apenas soy un lector del tema, un lector aficionado), muy en particular la física cuántica, y las matemáticas de la complejidad.

La física cuántica nos plantea una serie de desafíos muy profundos que también los propone la filosofía oriental. Uno de los principales colaboradores de Albert Einstein, el gran físico David Bohm, es capaz de trazar un hilo conductor entre la física cuántica y la filosofía de Krishnamurti. Recurre a la mística para responder preguntas que la ciencia no puede responder. Y entonces dices "¡Qué atrasados que estamos!". Ahí hay una fuente de pensamiento, porque si no apelamos a esos recursos científicos y místicos ¿cómo dislocas en nuestra cultura la relación sujeto-objeto?. Yo no encuentro salida, porque incluso en el pensamiento más avanzado post-estructuralista, no encuentro salida. Por ejemplo, Gilles Deleuze, muy lindo, me gusta mucho, pero ¿cómo dislocas eso? Entonces ves que entre las cosmovisiones indias, las orientales y la física cuántica, las neurociencias y todo esto, vas hacia otros lugares de comprensión. Me influenciaron mucho Alberto Maturana y Francisco Varela, muchísimo, creo que son pensadores fuertes, y también filósofos como Michel Foucault y Gilles Delezue, Gregory Bateson y algunos otros.

¿A qué te referís cuando hablás de recursos místicos en este contexto?

A mí me parece que no podemos entender la mística de modo instrumental. La mística es algo consustancial al ser humano. Aunque queramos erradicarla de nuestras vidas, occidentales, racionales, la mística es parte del misterio de la vida. Si pretendemos despejar el misterio de la vida, o los misterios de la vida, mediante la racionalización científica no llegamos muy lejos y además es una tarea imposible, destruye la vida.

No es casualidad que algunos de estos grandes científicos se hayan convertido al misticismo. Maturana es místico, y lo fueron también buena parte de los físicos cuánticos, empezando por el propio Einstein y siguiendo por Bohm y otros físicos modernos. Me parece que la mística y la religiosidad son parte de la condición humana. Fíjate que hoy en día, en pleno desarrollo científico técnico, el interés por la mística crece a pasos agigantados. En los movimientos esto que llamamos mística juega un papel fundamental. Los Sin Tierra tienen colectivos dedicados a la educación, ala salud, la organización, la movilización, alimentación, y tienen grupos de mística. Y no hay actividad del MST en la cual la mística no juegue un papel fundamental.

¿Es denominada como tal?

Sí, sí, mística, así se llama. "Ahora viene la mística" te dicen. La mística está tejida por cantos o ritos, canciones, recuerdo de eventos, que en el caso de ellos, es la argamasa del movimiento, es lo que aceita la convivencia y la vida cotidiana. En la vida cotidiana del campesino pobre, que es muy dura, que cuando se dispone a luchar por la tierra forma un campamento, primero de lona, a la vera de las carreteras durante años, en condiciones de mucha precariedad, ahí en esas condiciones la mística es fundamental.

Pero además la mística ya existe en los sectores populares, y es un elemento que se recrea permanentemente, vos ves cosas como la del Gauchito Gil, entre los pobres del conurbano. La aparición de personajes de este tipo, son reveladores de que hay un hambre, como dice Frei Betto, como dice Leonardo Boff, un hambre de mística, un hambre de Dios, un hambre de religión en los seres humanos. Es importante reconocerlo y trabajarlo. En nuestros movimientos del Río de la Plata esta característica es menos fuerte, se considera un poco menos la mística, la religiosidad… estamos todavía muy embebidos del racionalismo. En los movimientos indígenas es muy importante, en las comunidades indias no hay una separación entre lo místico y lo cotidiano, son partes integradas. Y

diría que la medicina, tanto la medicina andina, como la medicina tradicional india, como las nuevas-viejas medicinas orientales, chinas, tienen un componente místico muy importante. Hay gente que se cura meditando, haciendo meditación, y dices "¿cómo?", y bueno, reunificando, re-integrado, re-ligando.

El concepto de religión es precisamente ese, religar los aspectos que están separados, que el sistema ha buscado separar. La religión es eso, religazón, reunión de lo que está separado. Y ¿qué es lo que enferma? La separación, la re-unión cura. No la reunión institucional, sino la religazón de todos los aspectos de la vida que están separados. Uno de mis objetivos es trabajar en los movimientos donde hay poco trabajo respecto de esta concepción de la religión y la mística. Trabajar en ese sentido, y me parece muy importante hacerlo, es un paso fundamental. A veces es el simple hecho de compartir el mate, o de compartir ciertas cosas, te das cuenta que detrás de eso late la natural inclinación del ser humano a la convivencia.

A la convivencia, al compartir, algo que trasciende las individualidades.

Exactamente.

Subrayas que no se repiten las experiencias, que cada movimiento social tiene su identidad de origen y su proceso de desarrollo ¿Hay elementos que en alguna medida se pueden considerar comunes denominadores, o al menos, elementos que los reagrupen? Mi pregunta va dirigida hacia ¿cómo verías el desarrollo del proceso sociológico que genera un movimiento social y cómo lo mantiene en el tiempo?

Bueno, yo quisiera partir de otra discusión teórica antes de responder. El concepto de movimiento social que maneja la sociología es un concepto de institución. Si nosotros nos quedamos con un concepto de movimiento como institución estamos en una contradicción, porque movimiento e institución son contradictorios. En Brasil los geógrafos están jugando un papel importante, y sobre todo algunos de ellos, como Carlos Walter Porto-Gonçalves y Bernardo Mançano Fernández. El primero trabajó con Chico Mendes en Acre entre los seringueiros, los recolectores de caucho. Bernardo trabaja con los Sin Tierra.. Trabajan mucho el tema del espacio y el territorio, y en base a ideas de los post-estructuralistas están, y estamos, porque trabajamos en direcciones muy similares, pensando en reformular el concepto de movimiento social. ¿Hacia qué? hacia lo siguiente: movimiento es el deslizamiento individual y colectivo del lugar material y simbólico heredado.

La identidad y lo heredado son elementos muy contradictorios con la idea de movimiento. Un caso para mí muy claro: Madres de Plaza de Mayo, amas de casa que pasan a ser mujeres públicas, militantes sociales cuando sus hijos son desaparecidos. Para comprenderlas hay que priorizar el movimiento, el deslizamiento, porque un movimiento que reafirme tu lugar o tu identidad, caso del movimiento obrero, ¿es un movimiento social? Es una pregunta.

Entonces, un movimiento necesariamente implica un deslizamiento desde ese lugar hacia otro, que pasa por negar o por ir más allá del lugar y la identidad heredados, o incluso la identidad construida.

¿Hay un factor liberador en ese deslizamiento?

Hay un factor liberador, pero también hay un lugar de llegada, que es un nuevo sitio con nuevas opresiones, necesariamente. Entonces, siempre abres una puerta, sacas una muñeca, como en el caso de las muñecas rusas, y te encuentras otra adentro. Aquí habría que decir que un ser humano, o un colectivo, no puede estar todo el tiempo modificando su lugar en el mundo, porque se enloquece. Habría que pensar y experimentar cómo se convierte en una suerte de sentido común esta cuestión del cambio de lugar o del movimiento. O sea, no visualizar a los movimientos como instituciones, que es más de lo mismo, sino como deslizamientos.

Pero como los deslizamientos no pueden ser permanentes, en algún momento tiene que haber institucionalización de algo, tal vez podemos llegar a crear instituciones no estatales, o no verticales, o instituciones de y en movimiento, algo que el Premio Nóbel de Química Ilya Prigogine menciona como el equilibrio entre estructura y disipación. La gran creación de Prigogine es el concepto de "estructuras disipativas", donde hay estructura, pero no una estructura que concentra, que congela, sino una estructura que disipa energía, que se mueve. Un equilibrio entre estructura y movimiento, eso en la naturaleza existe y es clave para comprender la vida.

En la sociedad, está el Estado y toda la gama de instituciones -algunas más flexibles que otras-, pero instituciones que son lo contrario del movimiento; y, por otro lado, el movimiento que es fugaz, y muchas veces vive y cobra su sentido contra la institución, pero no hay una amalgama entre ambos. Esa es una línea de pensamiento muy interesante, muy fecunda.

Las culturas juveniles duran un cierto tiempo, son más o menos estables, pero es una estabilidad no cerrada, no institucionalizada. Ahora, tu pregunta iba por otro lado.

Sí, el tema del proceso que constituye el movimiento y lo hace perdurar. Proceso no entendiéndolo como linealidad, sino como dinámica interna.

Yo creo que los movimientos, en primer lugar, surgen involuntariamente. Nadie dice "bueno, ahora vamos a crear un movimiento". Surgen. Y lo que veo en diferentes circunstancias, lugares y mundos, es que los movimientos siempre surgen vinculados a cambios, a una o varias mutaciones del medio ambiente en el que viven, sea porque se aplica una receta neoliberal, un ajuste, una crisis o porque hay una invasión, porque hay una dictadura militar; hay un cambio abrupto, un cambio fuerte que les impide a las personas seguir viviendo de la misma manera, entonces se produce ese movimiento.

Para mí el paradigma del movimiento clásico es el movimiento sindical. Este tipo de movimientos tienen dos dinámicas: una dinámica institucional, más establecida, más formal, más previsible, más estructurada; y una dinámica más de base, informal, más en ebullición por períodos, y por períodos vuelve a la calma. Lo que permanece es la estructura.

Hay momentos, como sucedió muchas veces en Argentina, en que esta ebullición es una ola que sobrepasa la estructura. En la historia argentina hay muchos ejemplos similares, y sin embargo, en la cotidianeidad domina la estructura. En los movimientos más actuales veo que hay como un equilibrio entre la parte más formal, más estructurada, y la parte más en transformación digamos ¿A qué lo atribuyo?

Cuando tienes territorios controlados por la gente, en donde hay producción y reproducción de la vida cotidiana, ¿no son porciones de relaciones sociales territorializadas las que se mueven?

Entonces, ¿no son partes de sociedades que están en movimiento, no ya movimientos sociales? Te doy toda esta vuelta para decirte por qué creo que la vitalidad de los movimientos ya no depende de esta relación entre la dirección y la base, sino que se ha desplazado a otro lugar. Lo que hay que enfocar son los territorios de la pobreza. Hay un urbanista norteamericano, Mike Davis, que sostiene que de los seis mil millones de habitantes del planeta, mil millones viven en las periferias pobres, en los suburbios de las grandes ciudades; la mayoría en los suburbios de ciudades del Tercer Mundo, y que ese es el escenario estratégico del futuro. Y casualmente en los últimos veinte o treinta años el Pentágono se fijó que esos son los escenarios a los que deben prestarles atención: los suburbios de las grandes ciudades.

Esos son los escenarios de hoy, y si te fijas bien, entre las periferias de las ciudades, los suburbios de las ciudades, y las zonas rurales, hay un trasiego, muy frecuente, no sólo en lugares como El Alto en Bolivia con las comunidades indígenas rurales, sino también en otros casos. Por ejemplo, no es casualidad constatar que muchos de los integrantes de movimientos de desocupados urbanos argentinos, en Quilmes, en La Matanza, son gente que viene del interior, y ahora tienen un contacto estrecho y grandes coincidencias con los movimientos agrarios de Misiones, de Santiago del Estero, y de otros lugares. Hay un vínculo ahí, porque es la pobreza rural en la ciudad, y donde viven los desocupados es de alguna manera la parte rural de la ciudad. Ese es el escenario estratégico. Son los movimientos de ese tipo los que van a reconfigurar el mundo, capaz que el mundo que reconfiguran se asienta en lo mejor de los piqueteros, del MST o de los indios. Pero ahí, en ese escenario es donde se define la cosa, no es en la universidad, ni en los gobiernos, ese es el escenario. Entonces, mi imagen es que una porción creciente de las sociedades en movimiento, de lo que serían los viejos movimientos sociales, que, insisto, es necesario pensarlos como sociedades en movimiento, van a reconfigurar el mundo y lo harán a partir de esos escenarios, y a partir de ahí irradiarán, o no, un "mundo otro".

Hemos hablado de movimientos, de situaciones marginales y conflictivas, como pueden ser las periferias de las grandes ciudades y hablamos de movimientos como pueden ser las Madres de Plaza de Mayo que pertenecen a una clase media, culta ¿hay diferencia en estas sociedades en movimiento, de unos movimientos a otros?

Sí, hay. Piensa en la villa de los años ´60 y piensa en el asentamiento de hoy. Hoy el asentamiento representa una heterogeneidad social enorme. Desde gente cartonera en la más tradicional miseria, que nunca ha ido a la escuela, o que fue el primer año y tuvo que abandonar, hasta gente que va a la universidad, o que ha ido algún tiempo. Esa heterogeneidad en la pobreza, hace cuarenta años no la encontrabas, entre otras cosas porque el neoliberalismo ha empobrecido a una parte de las capas medias.

Entonces, en los territorios de la pobreza de hoy, se da un vínculo mucho mayor, más horizontal, entre diferentes, y por lo tanto entre los diferentes de afuera, como las asambleas, o los otros.

La mayor heterogeneidad de la gente, de la cotidianeidad, en los territorios de la pobreza le brinda varias cosas: a los territorios de la pobreza, más capacidades, más saberes, y uno de los saberes fundamentales que tienen estos territorios es la capacidad de organización, ya no dependen del afuera para organizarse, del cuadro político, del cuadro religioso, del puntero; tienen capacidad de auto-organización, y a su vez, tienen capacidad de vincularse con otros de afuera en plano de igualdad, entonces se ven hoy iniciativas en Buenos Aires entre cartoneros y asambleas barriales, en

la cual se vinculan y hacen cosas en conjunto. Un día, dos días, un mes, un año, dos años y hay experiencias de varios años de trabajo conjunto entre sectores sociales tan diferentes. El miembro de clase media caído en la pobreza se hace otras cosas, pero no cartonero. Entonces, esa vinculación entre diferentes sectores sociales, todos perjudicados por el neoliberalismo, es nuevo, es inédito. Y yo creo que la heterogeneidad, como se produce en los sistemas vivos, es una capacidad, le da más potencia, en el sentido spinoziano del término, como "capacidad de", le da más posibilidades de cambio y más fortaleza.

Se ve que en los territorios de la pobreza hay una nueva fortaleza, lo que no quiere decir que no haya debilidades ni dependencias, pero hay una fortaleza que no existía décadas atrás, y eso es muy lindo. Es muy terrible todo lo que pasa, pero las luces que se ven son esas, por lo menos las que yo puedo ver. El tránsito de la villa al asentamiento… ¿la villa qué es? La agregación individual de familias a un caos urbanístico. Retiro es el paradigma de lo que es un caos, con un orden interior, cierto, pero construido mediante una agregación familia por familia sin organización previa.. El asentamiento es la invasión organizada, en donde se respetan calles, lugares, espacios comunes, etc. Ese tránsito, que se dio en dictadura, es un emergente de los saberes y prácticas nuevas de estos sectores.

Más aún, te diría que, y esto es tradicional en cualquier lucha social, la creatividad, desde la música hasta la lucha, surge en los márgenes, eso es como un universal. Picasso empezó con el cubismo a raíz de las máscaras africanas ¿no?

Hoy en día los métodos piqueteros los utilizan los sindicatos, las clases medias de Gualeguaychú y otros. El escrache igual, el corte de rutas, el corte de calles. De modo que hay un desborde de la creatividad de los márgenes hacia el centro. Hay una creatividad que también la ves en la música, en el rock, en la cumbia villera, en los géneros que miras en algunos programas de televisión muy exitosos, con gran rating, y ves cumbia villera, y ves todas estas cosas que nacen de los márgenes. Entonces, tenemos hoy elementos que son inéditos en este ámbito de la extrema pobreza.

Estamos en un mundo donde la interculturalidad emerge día a día. En este proceso de crisis de los estados pareciera que los pueblos volvieran a redefinirse, y a subrayar su identidad ¿Cómo ves este vínculo "pueblos"- movimientos sociales?

Bien. Cuando hablamos de pueblos tenemos varias lecturas posibles. Por un lado los pueblos originarios, pueblos indios, y por otro lado tenemos los sectores populares de nuestras sociedades.

Lo primero que diría es que esos pueblos originarios cada vez son menos homogéneos, lo que creo es que esos pueblos, cada vez más, son pueblos híbridos, pueblos mestizos.

Miro a los aymaras, y los aymaras tienen mucho de occidental, los aymaras tienen un contacto fuerte con los quechuas. Tú vas a ciertas zonas de Bolivia y hay aymaras negros, algo que sorprende y mucho.

Una vez me sucedió algo en un pueblo de Colombia que me dejó una fuerte enseñanza. Había ido a un pueblo de la etnia Nasa, un pueblito llamado Paez en una región remota llamada Tierradentro, en el Cauca, y tuve una reunión en una radio comunitaria, donde había un sacerdote joven, seis indios nasas y un negro. Estábamos en la zona de la sierra, de la montaña de Colombia, del sur. Entonces hablaron uno a uno con gran formalidad, como suele suceder en estos casos. Cuando hablaron los indios decían "nosotros, los indios…", y cuando habló el negro dice "nosotros, los indios…", y yo

no me aguanté y dije “pero vos no sos indio”. Casi me echan. Todos los indios me dijeron “¿cómo que no es indio?”, realmente molestos, y uno me dice “indio no es una cuestión de piel, indios son todos los que viven aquí con nosotros”. Gran lección ¿verdad? Gran lección de vida.

Entonces, la heterogeneidad de estos pueblos ya es un hecho. No podemos pensar en identidades cerradas, eso ya no existe.

¿Hibridación?

Ahí está. Y esa hibridación es una fractura, nos guste o no. Eso por un lado. En segundo lugar, más que empezar a hablar de movimientos sociales, hay que empezar a hablar de sociedades en movimiento. Cuando esos pueblos tienen problemas, dificultades, como pueblos, empiezan a movilizarse, no sólo en la calle, a activarse como pueblos. Entonces, lo que tienes son sectores de la sociedad, que son esos pueblos, que se movilizan. Hoy podemos decir, por ejemplo en Ecuador, que hay una veintena de pueblos, que hay pueblos enteros que conforman un movimiento social, una organización social, como este caso de los nasa. Entonces, yo diría de alguna manera, que los pueblos se han ido apropiando de la idea de movimiento, de moverse, de movilización, de organizarse para cambiar su situación. Y han reconfigurado el concepto de movimiento, porque ya son pueblos enteros los que se mueven. Es un concepto distinto al de clase.

Entonces ¿qué es lo que se moviliza? Un conjunto de vínculos sociales que atraviesan la cotidianeidad, la salud, la educación, las autoridades de su pueblo, locales, son espacio-tiempos diferentes. Porque lo interesante es que estas sociedades en movimiento son sociedades otras. No es la sociedad establecida, son relaciones sociales distintas las que se movilizan. Y esa otredad en movimiento y territorializada, tiene una gran riqueza. Cuando se movilizan los nuevos movimientos, va la familia, el barrio, incluso llevan algunos estandartes propios del barrio o de la manzana o de lo que sea. Entonces, lo que se moviliza es una parte de la sociedad. Son individuos asociados que se movilizan, ya sea en la calle, o en reunión, o en el espacio que les corresponda. Y en este caso tienes sociedades, vínculos sociales, territoriales, que se ponen en movimiento. Entonces, no es el individuo el que se moviliza, como en el movimiento sindical o incluso en los llamados nuevos movimientos, es toda una sociedad la que se moviliza, las familias, los grupos de familias, las manzanas, los barrios, las comunidades. Entonces, la irrupción de los pueblos en el escenario político-social está modificando los conceptos de movimientos. Me gusta verlo por ahí, el aspecto dinámico son estos pueblos.

¿Qué rol juegan los movimientos sociales, a tu juicio, en el proceso de integración latinoamericano?

El tema nos remite a un debate que es la relación entre movimientos y estados. Porque la integración tal como está concebida actualmente, y me parece lógico, es una integración comandada por los estados-nación.

Ahora, los movimientos no forman parte de los estados-nación. Incluso me decía Álvaro García Linera (el hoy vicepresidente de Bolivia, un sociólogo muy formado y muy europeizado) que la idea de movimiento y la idea de estado son antagónicas. El estado es la estructura, lo establecido, lo fijo y los movimientos son lo contrario. Los movimientos descentran y el estado concentra. Evidentemente, a los movimientos, la integración regional les viene muy bien por varios motivos,

uno de ellos y fundamental, es que el dibujar un mundo multipolar y no unipolar, crea condiciones para un mejor desarrollo de las sociedades civiles en general, del ser humano en general y de los movimientos en particular. El mundo unipolar es un mundo mucho más despótico, mucho más vertical y autoritario que el multipolar. No quiere decir que el multipolarismo nos resuelva todos los problemas ni mucho menos. En América del Sur, hoy, en concreto, ya no vivimos un mundo unipolar, porque tenemos la presencia de Estados Unidos, de la Unión Europea que es fuerte. En los ´90 las inversiones de la Unión Europea han sido mayores que las de Estados Unidos. Tenemos una creciente presencia de China, en su afanosa búsqueda de materias primas y commodities; tenemos la emergencia de Brasil, que es la octava potencia del mundo y tenemos la emergencia de otros países con vocación de jugar un papel regional importante como Venezuela.

De modo que ya no hay un actor y muchas comparsas, sino una serie de actores que juegan fuerte todos. Te diría incluso en el terreno de las empresas multinacionales, Petrobras no tiene nada que envidiarle al papel que puede jugar Repsol-YPF u otras en Sudamérica.

En el terreno militar, Brasil tiene una presencia importante en el continente. Tiene una de las industrias militares más potentes del sur, como la Embraer, que es la tercera empresa aeronáutica del mundo -detrás de Boeing y Airbus-, que fabrica aviones de combate para casi veinte países. Ahora, a partir de ahí, de la creciente autonomía de la región, hay una serie de problemas, de dificultades que no están resueltas. Cómo va a ser la relación entre movimientos y estados es un tema a debatir. En el viejo estilo, el movimiento se subordina al Estado, el movimiento está llamado a ser un apoyo y sostén de un estado revolucionario. Lo que no está resuelto es hoy una relación movimiento-estado, no te diría en pie de igualdad, pero una relación que respete la autonomía de los movimientos y que implique un vínculo, que puede ser un vínculo de apoyo mutuo, pero de no subordinación, de no cooptación. Eso no está resuelto. No está resuelto progresistas ni en Venezuela, ni en Argentina, ni en Brasil, ni en Uruguay, ni en Bolivia, ni está resuelto en los propios movimientos, que oscilan entre la crítica, el desborde, el enfrentamiento frontal contra el estado, y por el otro lado, un intento de acomodarse en algún escalón del Estado de modo más o menos favorable. Esto es un desafío. El tema de Bolivia nos plantea una situación nueva, ¿por qué?, porque en Bolivia tenemos un Estado débil, un partido de gobierno débil como el MAS. Y movimientos potentes, como ya pasó en el 52. En la Revolución del 52 surgieron movimientos muy fuertes, un Estado que había sido destruido. La diferencia con el ’52 respecto de los movimientos es que están fragmentados, entonces, aquí hay un debate nuevo que surge: que no haya movimientos estructurados, unitaria y homogéneamente, como la Central Obrera Boliviana o como la Confederación General del Trabajo, u otros, ¿es una ventaja o una desventaja? Yo creo que tiene algunas ventajas importantes y esto es algo nuevo, para mi pensamiento. Nos hemos educado en la idea de que los movimientos fuertes, unidos, homogéneos, bien estructurados, son mejores porque permiten conseguir más cosas, tienen más capacidad de movilización y de presión. Y con los años nos hemos dado cuenta que esa estructura piramidal que se crea en ese tipo de movimientos es una reproducción del estado en el interior de los movimientos, la lógica estatal. Ese tipo de movimientos es tributario de la representación, no pueden funcionar sin representantes, que terminan siendo esos dirigentes cooptados o cooptables. Entonces, yo tampoco voy a hacer ahora el paradigma de la fragmentación, pero digo, miremos las dos cosas y miremos que, por ejemplo, el hecho de que existan muchos actores, fuertes pero locales, puede atenuar la cooptación, si cooptan a uno no cooptan a todos ¿Cómo cooptas hoy por ejemplo al movimiento piquetero, a las fábricas recuperadas?, podés cooptar a una, o a una corriente, pero cooptar a todas juntas, es un lío, en cambio antes cooptabas a un líder y tenías a toda la CGT. Quiere decir que los mecanismos de disciplinamiento del estado son menores. O, mejor dicho, diferentes, más sutiles.

Porque hablar de la fragmentación es una mirada desde arriba ¿verdad?, porque si miras desde abajo lo que ves es esa multiplicidad, valiosa, interesante, que refleja la realidad de la sociedad. Hoy no

hay ninguna instancia de la sociedad, los jóvenes, las mujeres, los marginados, etc., que se puedan sentir representados todos en una instancia. Es decir, no lo es el estado, tampoco son los partidos, tampoco es ningún tipo de institución, y no lo van a ser los movimientos. Aquí sucede algo curioso: se habla mucho de la crisis de los partidos, del estado, pero no se dice que esa crisis se debe a que emerge la multiplicidad desde abajo, que es el abajo el factor activo que hace caducar a esas instituciones. Esa multiplicidad genera condiciones, me parece a mí, para que haya un diálogo. Pero no diálogo en el sentido de una mesa de negociación, sino de interacción, de comunicación entre gobiernos y movimientos que presionen o encaminen hacia la búsqueda de alternativas. Alternativas al neoliberalismo por ejemplo, o a la soja, o a la minería, no sé, estoy planteando por ejemplo que pueda encaminar, aceitar o facilitar el camino de la integración. Por acá tenemos dos tipos de integración posible: la integración tipo libre comercio, donde el más fuerte domina al más débil y la otra es la integración, digamos solidaria o la integración basada en un intercambio equitativo…

No es reproducir lo de la Unión Europea que es una integración neoliberal exitosa. Bolivia, Venezuela, buscan alternativas. No es fácil, porque lo que estamos planteando es una integración no capitalista y eso, cuando nuestras sociedades siguen siendo fuertemente capitalistas, es un tema realmente muy complicado.

Pero en la búsqueda de una integración no asentada en el libre comercio, los movimientos tienen mucho para decir, porque además tienen experiencias concretas, experiencias que apuntan a otra cosa, les salga bien, regular o mal no importa, pero apuntan a otra cosa. El asunto es apuntar a otro lado, buscar una integración que no sea sobre este modelo.

Dentro de este marco de los movimientos, plantearse el tema del desarrollo, ya no el desarrollo de los años ´70, ´80, ´90 sino una reformulación de un desarrollo integral de los pueblos, es un gran desafío. Es necesario que cada pueblo encuentre en sí mismo cómo tiene que darse ese desarrollo, pero a su vez se tiene que armonizar en un contexto continental. Los movimientos tienen un rol muy importante en esta búsqueda de la autenticidad de por dónde pasa el desarrollo real, ¿cómo lo ves?

El desarrollo ha sido hasta ahora un modelo labrado en las alturas y en el centro de la economía-mundo, al que el resto de la humanidad se debía acoplar. Después se empezó a hablar de desarrollo sustentable. La pregunta es: el desarrollo ¿es sustentable tal como lo entendemos, asentado en el crecimiento de la producción y de la productividad, con un criterio cuantitativo del desarrollo, un desarrollo que considera a la naturaleza con un objeto, como materia prima? Entonces cuando hablamos de desarrollo o de la palabra que sea, porque el tema es que como estamos explorando nuevas realidades, lo hacemos con terminología antigua muchas veces.

El concepto mismo de desarrollo debe ser reformulado totalmente. Ahora, si uno observa un grupo, una fábrica recuperada, una asamblea en un barrio, ve que hay un desarrollo, un cambio de lugar, una modificación de lo que había en un sentido mucho más integral. Cuando he ido a la fábrica recuperada Brukman las obreras me decían: “Ahora nos sentimos mucho más libres, podemos transitar de un piso a otro sin que nos controlen los capataces”. Por cada piso había un color de ropa, “hemos modificado la cadena de producción, ahora estamos todas mucho más juntas en un mismo lugar”. La calidad del producto es la misma, pero modificaron la subjetividad porque, como dicen ellas, “producimos porque nos gusta” o “porque queremos” o “porque controlamos nosotros el proceso de trabajo y no el capataz”. Entonces piensas: ¿Aquí ha habido un desarrollo? Si lo

miras cuantitativamente y en base a la producción puede ser que no. Si lo miras desde el punto de vista humano, individual, psicológico, relacional, desde el punto de vista del crecimiento de la autoestima, es un tremendo desarrollo. Entonces se trata de llegar a una concepción mucho más equilibrada, más humana y más en sintonía con la naturaleza, con el llamado medio ambiente. En ese sentido los movimientos tienen un papel muy importante porque este tipo de "desarrollo" que nos gustaría, implica un desaprender, una decostrucción de buena parte de lo que fue el desarrollo.

Entonces ¿de que se trata? el capital se ha desarrollado, se ha acumulado en base a una brutal parcelación del trabajo y se ve cómo se pueden mantener formas de producción importantes en la cantidad y en la calidad reestructurando la producción y logrando que el trabajador, o bien pueda rotar o bien pueda acceder a todo el proceso de producción. Entonces, ¿eso es desarrollo? Claro que es desarrollo, desarrollo de la persona y desarrollo de la sustentabilidad del ser humano en el planeta. Que hoy las comunidades mapuches tenga relación con el proceso de diseño y de producción de los cerámicos de Zanón o que hoy las comunidades barriales se vean beneficiadas porque los trabajadores de Zanón donan productos para hacer escuelas u obras comunitarias, ¿eso es desarrollo o no? Desde el punto de vista del capital no es desarrollo, pero desde el punto de vista de los movimientos es desarrollo.

Es capital social…

La clave del desarrollo no es lo tecnológico, que es importante pero no es lo esencial, sino que la clave del desarrollo es lo relacional, el tipo de relaciones sociales que se establecen entre las personas dentro de un lugar de trabajo con el conjunto de la sociedad y el medio ambiente. Un desarrollo como el que conocemos, sabemos que nos lleva a corto plazo, a un desastre ambiental y pone en cuestión la permanencia del ser humano sobre la tierra, la vida misma en el planeta. Lo que yo veo es que en el seno de los movimientos está el germen, esbozos de lo que podría ser otro mundo posible, otro desarrollo posible, otra sociabilidad posible. O sea, la mirada que trato de tener, eso "de la puerta para adentro" que comentaba, es que en el interior de los movimientos aparece el pequeño desarrollo, lo que sería una pequeña planta que está empezando a brotar, brotes muy pequeños todavía de lo que podría ser un mundo mejor. Este me parece que es un filón que hay que trabajar, que hay que perfeccionar y que hay que potenciar muchísimo.

¿Qué te parece si ahondamos en qué es el arte de gobernar como gobierno de la población? Empezar a decir sobre qué pistas, al menos, ves este proceso.

La primera pista que veo es que en Sudamérica tenemos varios gobiernos progresistas o autoproclamados de izquierda, menos en Perú y Colombia. Gobiernos que no defienden el neoliberalismo, más allá de que hagan muchas políticas neoliberales. Tienen políticas hacia la pobreza y hacia la sociedad diferentes, pero tampoco recuperan el 'Estado Benefactor'. El 'Estado Benefactor' era una alianza entre sindicatos, obreros organizados, básicamente de la industria, empresarios y estado. Ahora no es eso. Tampoco son las políticas focalizadas hacia la pobreza que comentábamos del período neoliberal. Acá está gestándose algo nuevo, y ese algo nuevo me parece importante tratar de comprenderlo. Como es nuevo, la izquierda, sobre todo un sector grande de la izquierda, tiende a comprender los nuevo con viejos paradigmas. Creo que hay que investigar y ver lo que hay de nuevo.

En paralelo se publican los cursos de Foucault sobre el nacimiento de la biopolítica, 'Seguridad, población, territorio' y 'El nacimiento de la biopolítica', donde se plantea el tema del estado. Él siempre había trabajado lo micro, pero ahora centra la mirada en el estado y en el arte de gobernar. Y se pregunta: ¿Qué pasa en la historia de la humanidad, o sea tres o cuatro siglos atrás, cuando como problema aparece la población?, ¿Cómo se gobierna la población?.

Foucault y otros estudiaron cómo se gobierna una población carcelaria de 500, 1.000 presos o una población escolar en una escuela o en un aula, o en un hospital. Pero, ¿qué pasa con las formas de control social cuando el desarrollo, el crecimiento de la población, genera las grandes ciudades, las grandes concentraciones humanas que conocemos?, ¿cómo se gobierna a la población? Entonces ahí, Foucault dice, la disciplina es necesaria, o sea los mecanismos de encierro, de disciplinamiento. Todo es necesario, pero no suficiente para controlar la población. Plantea el tema de la seguridad: ¿qué es la seguridad?, es un mecanismo, múltiple, en el cual aparecen diferentes técnicas o diferentes tecnologías. Una de ellas es la opinión pública, otra, la economía política, ambas surgen en este período. Hace un análisis concluyendo: aquí de lo que se trata no es de impedir los fenómenos, sino de regularlos, de orientarlos hacia donde queremos.

Cuando la población es tan multifacética, tan múltiple, tan masiva, ya no es posible decir no, porque implicaría una dictadura permanente, que además bloquearía el futuro desarrollo de la sociedad y la acumulación de capital, (entre otras cosas). ¿Cómo impedís que la sociedad se mueva, que existan sociedades en movimiento? De lo que se trata no es de impedir esos comportamientos, sino de tratar de orientarlos para que favorezcan al poder, al estado y a la acumulación de capital. Por eso yo planteo que ya no es sólo el arte de gobernar a la población, sino el arte de gobernar los movimientos. Hoy la neutralización de los movimientos no puede pasar, no pasa ya, por negarlos, sea a través de la represión o de la cooptación, sino de contar con los movimientos para lubricar los objetivos del capital, que no son otros que perpetuar la dominación.

Hoy los gobiernos latinoamericanos cuentan con que hay movimientos. Ya no es como en la década del 90 que decían: 'no existen'. Cuentan con ellos, los llevan a casa de gobierno, algunos tienen cargos, otros no, tienen una relación fluida con ellos. Lo que ha sucediendo en Argentina con Madres de Plaza de Mayo es un claro ejemplo. El gobierno de Buenos Aires les ha permitido presentarse a licitaciones para construir viviendas. Construyen Ciudad Oculta, en Lugano, van a construir diversas viviendas sociales. No debilitan la gobernabilidad de esa manera, sino que la facilitan. Esto es un cambio fundamental, no hay represión, no hay enfrentamiento, sino que hay un trabajo con los movimientos.

He encontrado en Uruguay que el Ministerio de Desarrollo Social trabaja para crear movimientos en algunos lugares. El Ministerio de Desarrollo Social en Uruguay tiene 75 servicios de orientación territorial. En las zonas de pobreza donde trabaja, que son 700 mil personas, esto implica un servicio cada 8 mil habitantes. No está trabajando con la población en general, sino que, de esos 8 mil, pobres-pobres hay 5 o 6 mil con los que trabaja de forma directa. Trabaja con la mayoría, pero no con todos. Es un trabajo muy micro, y un trabajo en el cual crean mesas coordinadoras zonales donde participan las escuelas, las policlínicas y los movimientos sociales del barrio. Le ceden la iniciativa para organizar estas mesas a las ONGs, personal "progre" con amplia experiencia en los movimientos. Estuve en una reunión en un barrio, y eran veintidós personas; era una reunión de la asamblea permanente de la zona: asamblea popular permanente de la zona, veintidós personas, ocho o nueve eran funcionarios de ONGs, la mayoría son mujeres, algunas ex-militantes conocidas mías, y el resto, gente del barrio organizada. Si mirabas no te dabas cuenta quien era funcionario, funcionaria y quien era militante. Se instalan unos niveles de ambigüedad, unos niveles de confusión muy elevados que hacen que no se sepa si estás ante un movimiento social o ante una institución estatal. Ahora ésta es la realidad que hay que comprender. Estos grupos se encargan de

hacer el diagnóstico del barrio, de las necesidades que tienen y en casos más avanzados, como Ecuador, el estado simplemente, a través de ONGs, les da el dinero para que hagan las obras, ellos contratan a los ingenieros, a los técnicos y los supervisan ellos. Lo que empieza suceder entonces, es que consiguen que esos movimientos comiencen a trabajar como lo hace el estado. Dejan por tanto de ser movimientos para ser parte del estado. No de modo formal ni institucional, pero sí como práctica, porque como bien dice Foucault, el estado no es una cosa, es una práctica.

Te hago una pregunta. Este diálogo, esta interacción entre el estado y este tipo de participación de ONGs y de lo barrial, tiene un carácter de confusión que no se sabe quien es quien, ¿esto lo señalás como una conflictividad positiva o como no poder distinguir los márgenes?

Más bien como lo segundo. Quiero decir, se genera un clima, un tipo de relacionamiento, en el cual lo límites entre estado, movimiento y sociedad civil, ya no aparecen claros como aparecían antes. En general el estado llegaba al barrio como la policía y como puntero y había un límite más o menos claro con el movimiento. No es un maquiavelismo del estado, que lo lleva a crear esta confusión, y eso es lo que me interesa dejar claro.

Es importante destacar que los movimientos han venido creciendo y ha llegado un momento en el cual se crean nuevos escenarios políticos, hay un punto de encuentro en otro lugar. Antes, no tenían lugar de encuentro más que en el insulto o la represión, el enfrentamiento ¿verdad?, ese era el lugar que había. Ahora hay un punto de encuentro construido por dos o más actores sociales, por la sociedad.

Nuevos escenarios de interacción

Exactamente, ese nuevo escenario no se puede negar que existe y no se puede simplificar, no es lo viejo reconstruido, es otra cosa. Esa otra cosa, a mi modo de ver, hace que los viejos análisis de nuestra izquierda, los míos inclusive, ya no sean operativos, no dan cuenta de lo que está pasando. Y esto no vino para dos días, el nuevo escenario no va a colapsar en un año o dos o cinco. Es un nuevo estilo de reracionamiento que responde además a la marginalización creada por el sistema en los últimos veinte o treinta años. Porque tienes que en el período del Estado Benefactor ¿quién quedaba afuera?, el 10%, hoy queda el 40% afuera. Mientras ese 40% está pasivo, no se organiza, no lucha, no hay problema, pero cuando lucha hay que contar con él y con sus organizaciones.

Esta relación instituciones-movimientos es algo en construcción, no hay una experiencia más que la clásica relación sindicato-estado, que es una relación en aras de un proyecto de sociedad determinado; países de sustitución de importaciones, en un período muy particular y que fue circunstancial, que duró unas décadas. Hoy en día, la dificultad que tenemos que superar, es comprender que eso que Foucault llama gubernamentalidad. Ese nuevo reracionamiento entre movimientos y estados, son nuevas formas de dominación. Para todo un sector de la izquierda, el estado benefactor era una conquista de los trabajadores. Y se perdían de ver que era la respuesta de los de arriba al poder que habían adquirido los obreros, poder en el taller y en la sociedad. Pero no veían que ese estado era una nueva forma de opresión. Ahora sucede algo similar. Por eso los movimientos tiene la necesidad de preservar su autonomía, si no preservan su autonomía están destinados a ser subordinados o a perder su carácter de movimientos de los pobres.

Perder su identidad.

Su identidad, y además dejar de ser referentes de ellos e, inevitablemente, debilitarse. Hay un ejemplo de no relación. Es el caso del zapatismo con el estado mexicano, que es una relación errática, que nunca se pudo construir razonablemente, en un estado como el mexicano. Sin embargo, los sin tierra de Brasil han logrado construir una relación.

¿Es una deuda pendiente, a tu juicio la de México?

Es una imposibilidad real. En el caso de México los zapatistas han rechazado todo tipo de apoyo del estado, en materia de educación, de salud y otras cosas .Han optado por construir su mundo, sus realidades en base a la capacidad que ellos tienen de crear, o de la solidaridad internacional, o el apoyo de la sociedad civil mexicana. Yo no diría tanto que es una deuda, sino una alternativa para no depender el estado.

Una opción.

Sí, una opción tomada en unas circunstancias muy particulares, en la cual el estado optó por militarizar y por rodear las regiones zapatistas con la mitad del ejército mexicano. Entonces, ahí la autonomía radical, es una suerte de necesidad de sobrevivencia.

En el caso de Brasil es distinto. En Brasil el MST es autónomo, mantiene su autonomía, mantiene buenos vínculos con el PT, aunque a su vez es crítico con él. En las primeras elecciones que ganó Lula, lo apoyó activamente. Luego, lo apoyó en la segunda vuelta de su campaña electoral, en la primera no. Ese apoyo no le ha dificultado mantener su autonomía, más aun, el estado brasileño tiene una línea de apoyo material, a través de subvenciones a la educación, a todas las escuelas del MST, y a todos los proyectos educativos, desde las mil quinientas escuelas, hasta la universidad. La universidad se llama, la Escuela Florestán Fernández y es una institución creada hace unos años, importante, de formación de los militantes del MST. Por ejemplo, el MST recibe maestros y apoyo material para sus escuelas, pero ellos pelearon por definir su propia pedagogía y el plan de estudios. Durante años estuvieron formando a sus niños en escuelas que no eran reconocidas por el estado. Lo interesante es que ellos toman la iniciativa, crean escuelas, y después si el estado los apoya o no, es otra historia. Evidentemente es mejor que el estado los apoye, según ellos. Pero no se subordinan a esperar el apoyo estatal para empezar este camino. Esto es muy interesante, porque es una especie de tensa negociación permanente, desde una opción clara de autonomía.

Ahora, se puede dar una tercera vuelta más, y es que la autonomía es tanto más sólida cuanto implica la creación de bases materiales para sustentar los territorios que se proclaman autónomos, porque no es suficiente con proclamarse. Por lo menos esa es mi posición inicial, ya que ahora la estoy re-pensando a raíz de un debate muy interesante que tuvimos con los compañeros del Movimiento Social Dignidad de Cipolletti, el ex MTD de esa localidad. Ellos se preguntan si la autonomía debe tener una base material. Se interrogan en base a qué se asienta la autonomía. La pregunta no es menor, es muy fuerte, porque abre todo un debate de amplias proyecciones. Si la autonomía tiene una base material, hay que ponerse a trabajar en los emprendimientos productivos,

con el riesgo evidente de que terminen siendo un capitalismo de nuevo tipo, en base a mano de obra barata y auto explotación. Si no es así, surge la pregunta de cuál es la base de la autonomía. Si es sólo la conciencia, como se habría dicho en los 60, nos situamos en un terreno muy idealista, muy de la ideología pura. Pero si decimos que la base de la autonomía son las prácticas, ahí abrimos una caja de Pandora muy interesante, que nos lleva por un camino de potenciar las prácticas emancipatorias. Aún no sabemos muy bien lo que es, pero que incluye acción y reflexión. Es un debate que recién empieza.

Encontramos grupos piqueteros que se proclaman autónomos, pero reciben los subsidios estatales. Entonces, en la medida en que los movimientos van adquiriendo una mínima autonomía material, que les garantice por lo menos el grueso de la sobrevivencia material, la comida, una autonomía en el terreno educativo, en otros terrenos, también van a poder llegar a una relación con el estado diferente a aquel movimiento que no ha construido autonomía en ninguno de los terrenos. Digamos que puede haber una autonomía "integral", que abarque desde la producción, la auto-subsistencia, hasta la educación, la salud, la subjetividad, y entonces simplemente es un vínculo entre dos instancias que negocian entre sí.

Diferente es el grupo que depende en gran medida de subsidios estatales, y que no tiene mucho margen de negociación.

Esos serían a mi modo de ver los diferentes momentos de relación, desde una base autónoma. Lo más elemental es cuando los movimientos, en Argentina pasó en los ´90, se declaran autónomos de la iglesia, del estado, de los partidos, y los sindicatos, que es lo que pasó con muchos grupos. Algunos han ido avanzando y tienen niveles de autonomía mucho más abarcativos. Ninguno llega a una autonomía como la que pueden tener las comunidades indígenas, que realmente si el estado las cerca y les corta la comida, ellas siguen viviendo con más o menos dificultades.

Desde ese nivel más elemental, declarativo, a la construcción de una autonomía integral, pasa mucho tiempo, no es algo que se consigue de un día para otro, sobre todo en las áreas urbanas, que son eslabones más fuertes del dominio del estado y del capital, y que requiere necesariamente una construcción muchísimo más lenta de esa autonomía material y simbólica. Pero tampoco quiero reducir la autonomía a una cuestión declarativa, ideológica, porque sino pierde sustancia. Lo que no creo es que el estado sea la herramienta para la construcción de movimientos o de sociedades distintas, o de socialidades distintas dentro de los movimientos. Creo que una relación tranquila y con cierta distancia con el estado, es lo mejor.

¿Negociar?

Negociar, renegociar constantemente. Ahora hay lugares donde suena imposible: Colombia, México, estados muy cerrados, entonces ahí la situación es mucho más compleja para los movimientos.

Tú hablas de la creatividad latinoamericana, yo he leído autores que consideran la socialidad como un elemento constitutivo del ser latinoamericano, entonces me pregunto; ¿vinculás socialidad con creatividad? ¿Cómo es este tema?

Sin duda, primero destacar que la socialidad latinoamericana tiene una riqueza enorme, que yo la explico gracias a las resistencias de los pueblos, pero además, gracias a la geografía, tan variada, diversa, que tenemos. Si se atraviesa América Latina a la altura del Ecuador o el Trópico de Capricornio del Pacífico al Atlántico uno se encuentra una diversidad geográfica alucinante.

Yo siempre digo que cuando se sube a Machu Pichu, hay un cerro, Huaina Pichu, que está más alto, y desde ahí se ve, a no mucha distancia, varios kilómetros, picos nevados, que a medida que se va bajando se convierten en selva. O de La Paz bajando hacia la selva, en dos horas de carretera se llega del páramo helado y con hielo, a la selva. Eso tiene que ver con la diversidad y con la socialidad. ¿Por qué?, porque se han vivido y se han recreado espacios, "espacios-tiempo", como condiciones medioambientales, en el sentido amplio, social, cultural, político, como para que toda esa diversidad, que tan bien describe el realismo mágico, perviva y se recree. La diversidad geográfica no es un dato externo al ser humano, un dato de la naturaleza, objetivo, es una construcción socio-cultural. Se podría decir que en un principio todas las sociedades vivieron, de algún modo, en espacios muy diversos. Y que eso que llamamos civilización ha ido simplificando el paisaje, hasta extremos diabólicos como los monocultivos transgénicos, que crean un medio de laboratorio que es igual en Argentina que en la India.

Esto es notable, en Europa se ve una enorme homogeneidad territorial, y los Alpes y los Pirineos son como Andes domesticados, eso tiene mucho que ver. Cómo el ser occidental, europeo o norteamericano, ha domesticado el medioambiente y lo ha creado a su imagen y semejanza. Eso genera un tipo de cultura, de sociedad. Eso es el desarrollo, y a eso se le llama desarrollo.

Subiendo a los Pirineos o a los Alpes hay túneles por aquí, carreteras que suben por allá, todo perfecto. En nuestros Andes, cruzarlos es terrible, en la parte de Perú es una odisea atravesarlos, es una proeza llegar del Brasil al Pacífico. Entonces, creo que esa diversidad geográfica tan impresionante, la geografía y la población, juegan papeles fundamentales, son las verdaderas estructuras. Todavía hay lugares de la selva y otros lugares donde hay grupos indígenas que viven como vivieron toda la vida.

En Caracas o en Río se ve la favela al lado de la ciudad feudal y el edificio ultra moderno con guardias y todas las tecnologías. Edificios inteligentes al lado de favelas. Esa diversidad, creo que favorece una socializad rica. ¿Por qué?, porque la sociabilidad entre homogéneos es algo casi inerte, escasamente creativa. La sociabilidad, es naturalmente, un vínculo entre diferentes, entre distintos. Si miramos la sociabilidad hoy en Buenos Aires y la comparamos con la sociedad de las primeras décadas del siglo XX, era una sociedad donde por un lado estaban los del Jockey Club, por otro lado las clases medias y por otro lado los pobres. Cada uno en sus ámbitos, separados. Hoy en día, este cruce supone una intensa sociabilidad entre diferentes que tiene como resultado una socialidad diversa, múltiple, creativa.

Diría que la creatividad humana surge en los márgenes culturales, sociales, políticos de la sociedad y en las fronteras. La creatividad es fronteriza, es fronteriza entre lo normal y la locura, es fronteriza entre lo establecido y lo nuevo, porque creatividad es innovación. Las sociedades muy homogéneas han dejado de ser creativas.

América Latina es un crisol de creatividad, de diversidad impresionante, tanto que si vamos de un país a otro, o de una ciudad a otra dentro de un país, nos encontramos con que no entendemos lo que está pasando, vamos de La Paz a Santa Cruz, o de Bogotá a Cali y tenemos mundos muy diferentes. O de Guayaquil a Quito, de Lima a Cusco o a Iquitos y nos encontramos con mundos totalmente diversos, construcciones urbanas, climas… y no hay más que ver la literatura, la música, manifestaciones culturales y no tanto las institucionalizadas y reconocidas, sino las que realmente

están incidiendo en nuestras sociedades, y eso tiene mucho que ver con la riqueza de nuestras sociedades.

RECIPROCIDAD Y FRATERNIDAD

En alguno de tus textos planteas la importancia de lo que se crea, de lo que se produce, en el interior de los movimientos, es decir, una dinámica de reciprocidad ¿Cómo la concebís esta dinámica?

Primero, lo que diría es que la reciprocidad es una forma de vida, que atraviesa todos los órdenes. No es en lo político, no es en lo económico, no es en lo social, es en todo. Segundo, es un tipo de vínculo no mercantil. O sea, yo hoy tengo una tierra y tengo que hacer la cosecha, entonces te invito a ti, a ti y a ti a ayudarme en la cosecha, te invito, explicito que te invito, la invitación incluye la bebida, la comida, la fiesta… eso es la reciprocidad.

La celebración…

La celebración y el sostén de esos días que trabajos, el compromiso no verbalizado, de que cuando a ti te haga falta y me lo pidas, o no, yo te voy a devolver ese trabajo, ese tiempo productivo. Y digo que no es mercantil por muchas razones.

No es contractual. Pero además la reciprocidad es el gesto, no es la cantidad de grano que levantaste en la cosecha, o el tiempo de trabajo que hiciste, o la productividad de ese tiempo de trabajo, es el gesto, la actitud, la disposición a la reciprocidad. Esa es la clave de la vida andina. En el tema del agua, por ejemplo, en los Andes hay corrientes de agua que recorren, veinte, treinta, sesenta comunidades, y no las pueden usar todas las comunidades a la vez, entonces se establece un sistema que se llama de usos y costumbres, en base a la rotación, o al turno, los dos primeros días de cada mes, por ejemplo, estas cinco comunidades usan el agua, los dos días siguientes estas cinco, y así van rotando. Tenemos que cuidar el agua porque luego la usan otros, no se la podemos entregar de cualquier manera. Y eso, ese sistema de rotación, que es clave en la concepción del poder, está íntimamente ligado a la reciprocidad, porque yo te cedo algo que después utilizo. Pero además te lo tengo que ceder en buenas condiciones, porque el día que me toque a mí usar el agua, no voy a contaminar la cañada. Es un acuerdo seriamente vigilado por las comunidades, pero que funciona más o menos asentadamente, y si no funciona puede haber enfrentamientos, porque hace nada menos que a la sobrevivencia, no sólo de lo material, sino del vínculo, si no hay confianza no hay sobrevivencia, porque esos dos días que usas el agua son fundamentales para las cosechas, para la siembra, para el riego, para los animales, para todo. Entonces, lo que quiero decir es que el concepto de reciprocidad es muy profundo y está muy arraigado en la cotidianeidad, a tal punto que es algo natural en la vida de las comunidades y de las personas..

¿Esto se da particularmente en las culturas originarias o es algo que también se da en los movimientos sociales en general?

Con naturalidad no, con naturalidad se da en las comunidades indias. En los movimientos sociales no indios se da como fruto de un trabajo intenso.

En Uruguay, una organización social que se llama F.U.C.V.A.M., que es la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua, donde hay una reciprocidad establecida, en la cual todos los miembros de una corporativa tienen que trabajar un mínimo de horas al mes cuando se está construyendo. Además no se sabe para quien es la vivienda que están construyendo, porque el último día se sortean todas.

Si no, cada uno trabajaría más en la de él o mejor en la de él que en las otras, y por lo menos en el período de construcción, hasta que ya está la vivienda, hay un trabajo explícito para que esa reciprocidad sea lo más clara y transparente posible en cuanto a reglas de juego. Después eso se pierde ¿no? Cuando ya está la vivienda familiar, cada uno a su casa. Pero esto requiere un trabajo, no es algo que viene dado, porque así como los indios también han tenido que hacer un trabajo interior para desprenderse de la interiorización de la otra cultura, trabajo que han hecho durante cinco siglos y lo siguen haciendo, en estos casos hay pocos recursos culturales como para trabajar más seriamente estos temas, es un trabajo muy, muy específico, si no caemos en la asociación. Hay dos modelos antagónicos: la asociación y la comunidad. En la asociación las personas son medios para conseguir fines, en la comunidad los fines son las propias personas. Entonces, en la asociación lo que se deja es que la comisión directiva o el dirigente, sea el arbitro de todas estas disputas, no hay una búsqueda de que a través de una participación se resuelvan todos los conflictos. Conflictos siempre hay, la diferencia es como se resuelven. La reciprocidad resuelve los conflictos en base a vínculos, relaciones sociales fuertes, sólidas, cara a cara. Lo otro es la representación, que otro me arregle los problemas.

Hablábamos que con la Revolución Francesa emergen tres grandes principios: libertad, igualdad, fraternidad. Dentro del marco de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos, y también a nivel mundial… ¿cuál de estos tres elementos te parece que se potencia particularmente, a partir de los movimientos sociales?

Sin duda la fraternidad. Immanuel Wallerstein, sociólogo e historiador estadounidense, plantea que la fraternidad es la hermana pobre de la trilogía porque quedó postergada, y que además es el elemento fundamental. Y Marcos lo retoma y dice: si nos hermanamos no nos hace falta justicia, no nos hace falta libertad, no nos hace falta igualdad. El hermanamiento es el valor superior. Fíjate que la izquierda habla mucho de libertad, habla mucho de igualdad y de solidaridad, que es distinto. Vos me necesitas y yo me solidarizo, pero esto parte de la necesidad. ¿Y quién define la necesidad? La define el que es solidario con el otro ¿verdad? Yo defino que tu estás en una situación que necesitas solidaridad. Siempre es una relación unilateral y vertical, de arriba abajo. Porque uno se solidariza con el que necesita, o sea, con el que está en una situación digamos inferior. Mientras que la fraternidad es un vínculo de iguales, y es un vínculo en el que no entra el cálculo racional, a diferencia de la solidaridad,. El hermanamiento fraterno contiene un altísimo componente místico, espiritual. Ésta es la clave de los verdaderos nuevos movimientos, claramente en los sin tierra y en los movimientos indios se ve: la fraternidad, el hermanamiento de las personas. Sin este hermanamiento, sin esa dosis de fraternidad, todo lo demás que puedan conseguir es frágil. Y ésta es una nueva conciencia que muy lentamente se va abriendo paso entre algunos movimientos. Claro que no todos pueden formar parte de ese hermanamiento. Los opresores, los explotadores, pero también los comuneros violentos, los que violan a sus semejantes, quedan excluidos. Los zapatistas

no tiene cárceles porque creen que si uno comete un delito lo puede "pagar" ocupándose del daño que le hizo al otro. Si mataste a un vecino, tendrás que trabajar para mantener a la familia, lo que es una apuesta al vínculo social fuerte. Pero el violador, marcha preso, queda afuera.

Me parece muy interesante…

Sí, yo creo que la fraternidad es una de las claves del cambio social. Porque si no el cambio social ¿en qué consiste? ¿En que las fábricas en vez de ser de un patrón sean del estado, o de los trabajadores? Sí, está bien, la parte legal es importante, quienes estén en el poder, que el poder se vaya rotando, sí es importante. Pero todo eso, sin hermanamiento, sin fraternidad… Además hay una cosa muy interesante con esto de la fraternidad. el estado, un poder cualquiera, puede decretar la nacionalización o la estatización de una fábrica o de una tierra, puede decretar una ley, puede resolver tales o cuales cosas, pero la fraternidad no se puede resolver por decreto. Incluso la solidaridad se puede decretar, el sistema de pensiones y jubilaciones tradicional es un sistema de solidaridad regulado legalmente, pero la fraternidad no se puede legislar, no se puede decretar. La fraternidad es una potencialidad humana que se trabaja y se desarrolla o no. Y eso nos hace pensar que la fraternidad es el hilo conductor del cambio social, por lo menos para mí lo es. Y la fraternidad hoy puede también encontrar su casa en los movimientos.

Ahora, si la clave del cambio social en todo el mundo es la fraternidad, eso implica vínculos cara a cara, persona a persona, colectivo a colectivo, evidentemente. No hay institución que pueda garantizar la fraternidad. Y además no te fraternizas con el otro un día, no es contractual, no haces un contrato y ya somos hermanos, no, eso se construye día a día.

Por eso yo creo que la fraternidad es clave, porque no construís el socialismo por decreto: bueno ahora decretamos el socialismo y ya está. Si hay socialismo es una práctica que se renueva día a día, no es un lugar de llegada. Nosotros nos hemos manejado mucho con una idea del socialismo. Es decir, transitas el desierto con mucho sacrificio, con mucho dolor, esa es la etapa de la lucha, y llegas al oasis, a la tierra prometida, y ya estás en el lugar nuevo. No, no es así. En realidad es el camino, un camino que no termina nunca, y sobre todo es la forma de transitar ese camino. La tierra prometida es el caminar y la forma de caminar.

La construcción permanente…

Claro, permanente, cotidiana, en todos los aspectos de la vida. Entonces, por eso yo creo que la idea de fraternidad se acerca mucho más a la idea de revolución o de cambio social, que la idea de solidaridad o de libertad, o de igualdad. Y creo que la idea de fraternidad es clara, más aun, prefigura el tipo de sociedad que queremos.

Hay una intersección que se produce entre la ética personal y la comunitaria, en la cual se pone en juego el compromiso personal ante una opción u otra, de una elección u otra. ¿El marco de la fraternidad puede ser un espacio para un ejercicio permanente ético?

Sí, porque fíjate que en la prácticas colectivas, muchas veces el individuo se esconde, se amucha para no cambiar. Entonces, el hermanamiento es un acto personal-colectivo, no es sólo individual, no es sólo colectivo. Insisto, si fuera sólo colectivo, podría darse la situación en la cual cómodamente te escondes en el colectivo, cumples la ritualidad del colectivo sin exponerte, sin jugarte. Si fuera sólo individual quedaría reducido a tu voluntad personal de modificar ciertas cosas, tu compromiso personal; pero en este punto de intersección entre lo individual y lo colectivo, es enormemente rico, te garantiza, te abre la posibilidad de que nunca te puedas esconder. Esa es una de las cosas que han pasado en el socialismo real, el cambio individual queda de lado. Primero se decía "la liberación de la mujer vendrá con el socialismo…" y finalmente nunca venía, porque lo individual siempre se subsumía en lo colectivo y siempre había excusas para seguir siendo de una determinada manera, para no cambiar.

Lo bueno de estas místicas, y de estas cosmovisiones, es que nunca hay espacio para que el individuo deje de comprometerse él, siempre hay en nuestra militancia y en nuestra sociedad excusas para seguir siendo como se era, y no cambiar. Entonces, cuando se crean espacios para el cambio individual, se los ve como algo menos, como autoayuda. Porque está esa disociación, porque en los espacios colectivos no hay exigencia a que realmente se cambie, la exigencia de no separar las realidades. Creo que la fraternidad es profundamente revolucionaria.

¿Tenés idea de autores, pensadores (porque venimos hablando de movimientos, culturas originarias) que estén trabajando el tema de la fraternidad, como un elemento actual? Yo conozco algunos.

Si, Frei Betto y Leonardo Boff, tienen un hermoso libro que se llama "Mística y Espiritualidad", donde van tocando todos estos tema, de la espiritualidad y de la mística, vinculada a los movimientos sociales.

O sea, a la fraternidad…

Sí, muy interesante el trabajo de ellos. Digamos que los indios no lo tienen tan teorizado porque está muy metido en su práctica, pero ellos lo tienen muy bien trabajado. ¿Conocés otros autores?

Conozco algunos, una mística contemporánea, Chiara Lubich, que plantea el tema de la fraternidad como fundamento a la política, no sólo partidaria, sino de convivencia en la distinción. Y un pensador y político italiano, Igino Giordani, que también ha hecho grandes aportes sobre el valor el hermano y de la fraternidad en el orden político. Hay pensadores de diferentes siglos influenciados por el cristianismo, que también planteaban el tema de la fraternidad. También sobre el reconocimiento del otro en su hermandad.

También Antonio María Baggio a partir del carisma de Chiara Lubich ahonda la fraternidad en la dimensión política, tiene varias publicaciones en esa línea.

Interesante. Y la fraternidad está vinculada a la comunidad, y a la creación de comunidad, aunque no lleve el nombre de comunidad, al establecimiento de vínculos comunitarios.

De relaciones…

De relaciones fuertes, de relaciones intensas, cara a cara, profundas, espíritu a espíritu. Si no, no hay fraternidad posible.

Muchas veces un planteo político fundado sobre la fraternidad puede ser considerado ingenuo…

Sí, sí, la izquierda lo plantea claramente. Pero fíjate: dos millones de personas sin tierra, medio millón de familias coexisten y conviven porque hay dosis de fraternidad muy elevadas. Si no, en base al cálculo mercantil tendrían enormes dificultades en su vida cotidiana. Yo creo que la fraternidad no es un medio, es un camino, un camino clave para la construcción, para la creación de un mundo nuevo.

¿Cómo se resuelven los conflictos al interno de los movimientos sociales?

De lo más diverso. Desde las agresiones y las exclusiones, que todavía siguen imperando, con un estilo vertical y autoritario, hasta la búsqueda de consenso que es lo que más se viene trabajando en los movimientos más creativos, más alternativos. La búsqueda de consenso requiere dotarse del tiempo necesario para resolver las diferencias. Muchas veces no se pueden resolver ¿verdad? Porque no es lo mismo que haya una larga crisis luego de un largo tiempo de procesar un debate, que se resuelva burocráticamente.

Creo que hay un crecimiento importante en la capacidad de diálogo interno, de búsqueda de consensos, de no resolver las cosas a mano alzada con un brazo de yeso, de mayorías y minorías, sino de trabajar en lo que los brasileños denominan, que es algo muy lindo, convertir cada instancia del movimiento, cada acción, cada reunión, cada actividad, en un espacio pedagógico. Esto tiene mucho de la educación popular. Si cada cosa que hacemos la encaramos como un espacio pedagógico, el objetivo va a ser otro, no va a ser tomar esta decisión, sino procesar el crecimiento colectivo, el crecimiento del colectivo. Y en esto me parece que se ha avanzado muchísimo, y hay cada vez mayor conciencia.

Evidentemente no en todos los movimientos se puede hacer de igual manera, no es lo mismo un movimiento de raíz rural, ya sea indígena o sin tierra, que tienen sus tiempos, sus espacios, para procesar con cierta calma las cosas, que un movimiento urbano, en un barrio que está amenazado por las urgencias de comida, de represión, aquí las decisiones siempre son más dramáticas. Los tiempos, por el mismo ritmo urbano, son mucho más cortos.

Puedes, viviendo en el campo, dedicar horas a tomar mate y observarte y observar e interactuar con el medio. Pero en la ciudad tienes muchas menos posibilidades. Los movimientos son muchas veces prisioneros de esas urgencias.

¿Cuál te parece que sea la importancia, el rol, que tiene el diálogo en este tipo de movimientos?

¿El diálogo interior?

Interno y externo.

Hacia el interior, este tipo de diálogo, dentro de cada movimiento, de cada grupo y dentro de los movimientos en general es uno de los elementos estructuradores. El diálogo puede asumir la forma de la fraternidad más que de la solidaridad, porque la solidaridad todavía implica un vínculo de intercambio; yo te doy y vos me das. La fraternidad es algo más profunda, es el hermanamiento de las personas y el hermanamiento es algo más subjetivo que otra cosa, no tiene rasgos de objetividad, sino de fuerte subjetividad, y ese hermanamiento produce un tipo de diálogo, un tipo de intercambio que tiene una fuerte sintonía de comunicación, que es lo que Maturana y Varela, dos científicos chilenos, llaman "acoplamiento de conductas".

Hay dos formas de encarar la comunicación. Una es la teoría del tubo. La teoría del tubo dice: yo soy el emisor y el otro del otro lado escucha, o sea, la unilinealidad y la relación activo-pasivo. Esa es una teoría muy clásica, muy del sistema, digamos. Maturana y Varela entienden la comunicación de otro modo, algo que nos hace vibrar al unísono y la llaman acoplamiento de conductas. Ellos dicen que se ha estudiado que en la selva un papagayo que canta, emite un sonido, e inmediatamente cientos y miles están emitiendo el mismo sonido. Hay un acoplamiento de conductas. A eso ellos llaman comunicación. Desde esta óptica entendemos la comunicación de una manera totalmente distinta. Ese acoplamiento de conductas en el cual la educación popular, en el sentido de la creación de espacios de intercomunicación participativa, juega un papel fundamental. Hacia afuera también, hacia fuera, en los momentos normales de los movimientos, suceden las dos cosas, está la comunicación tradicional, el comunicado, el boletín, en fin, la teoría del tubo, porque no se puede eliminar así nomás, y en ciertos momentos se puede producir un acoplamiento de conductas, aunque es muy raro que suceda. En una sociedad para que existe en algún momento un acoplamiento de conductas, tiene que haber una mínima difusión de códigos comunes, de valores, de comportamientos de diálogo. Este concepto de la comunicación me parece muy importante…

El diálogo es el camino…

Si, pero no el diálogo entendido como una mesa de diálogo de señores del gobierno y los sindicatos, sino como un tipo de vínculo que se retroalimenta, dinámico, en base a la circularidad, que me gustaría oponerla a la idea de linealidad de la "teoría del tubo" de la comunicación.

Más en la línea del proceso que de la linealidad…

Porque la comunicación, como tú la ves también, y muchos compañeros, no es sólo trasmitirle a los otros, sino involucrar a los otros, por eso el acoplamiento de conductas. La buena comunicación es cuando consigues decir algo, incluso en los medios tradicionales, la radio, que al otro le produce la

misma sensación que a vos cuando diste la noticia. Ese acoplamiento de conductas es la clave de la comunicación, si miras a los grandes comunicadores argentinos de las últimas décadas, ves que ha conseguido ese acoplamiento de conductas. A mí a veces leer una columna de Osvaldo Soriano sobre el padre, me provocaba algo que yo había vivido con el mío, ese tipo de cosas que son fundamentales.

¿Cómo podés leer desde el mapa de los movimientos el vínculo autoridad-comunidad?

Entre los movimientos indios la autoridad es un servicio que se presta a la comunidad. Si tuviera que leerlo más a escala general, estatal, nacional, diría que habría que unir este concepto de autoridad como servicio, a otro concepto vinculado a la autoridad que trabajan los pueblos indios, que es la rotación. Pero no sólo la rotación electoral cada cuatro o cinco años, sino el concepto más profundo de rotación, que indica que todos estamos capacitados para hacer todo, gobernar por ejemplo. La autoridad no es sólo un servicio, sino un tipo de servicio que cualquier ser humano puede realizar, y que no hace falta ser el más capaz, simplemente que te toque, y tocándote lo haces.

La capacidad aparece de dos maneras: una individual, en que cualquier ser humano puesto en las circunstancias puede hacer la tarea, puede hacerlo mejor o peor, pero puede, en un espacio colectivo hay la suficiente capacidad de apoyo, de corrección, de limitación o de potenciación de esos aspectos. En la comunidad se elige presidente al que le toca, no al más capaz, y se elige a la pareja. La mujer hace la parte ritual y el hombre la parte de representación pública.

¿Hablamos de la comunidad originaria?

Sí, de la comunidad originaria. Pero hay muchos otros cargos, el encargado de la escuela, el encargado de las cosechas, de la salud, hay muchos otros cargos, se van rotando.

Evidentemente, si uno fuera muy al fondo, no todos estarían capacitados para todo, pero cuando hay una multiplicidad de cargos en alguno vas a cuadrar. Y en todo caso, ese equilibrio entre la iniciativa individual, que a veces la comunidad la tiene muy atorada, poco desarrollada, y la existencia de vínculos fuertes que te sostienen, que te marcan el camino, hay un camino marcado. Si te desvías te marcan también el desvío. Este es un elemento interesante.

Por otro lado, la autoridad, vista desde ese lado, como servicio, como rotación… nosotros tenemos una visión lineal de las cosas… yo cuando doy clase digo "bueno, los últimos cinco siglos", entonces trazo una raya y voy poniendo los siglos, ya eso es un lío, es mi idea del paso del tiempo… trazo una línea. Pero digo, si uno fuera un árbol o planta ¿Qué idea tendría del tiempo, o de las estaciones?... de algo que va circulando alrededor, una idea espiral de las cuatro estaciones, y del paso del tiempo, como un espiral. Entonces, cambiar este paradigma es muy difícil. Por lo tanto la idea de acumulación, acumulación de saber, de experiencia, es una idea limitada, solamente una idea lineal te puede permitir pensar que hay acumulación. La idea del tiempo como espiral te puede dar idea de crecimiento, pero no necesariamente de acumulación, son cosas distintas.

En el tema de la autoridad, también es en espiral, no es acumulativa. La autoridad va y viene, hoy sos autoridad, mañana no. Es todo lo opuesto al caudillo, jefe de partido o estado. Esto choca frontalmente con nuestra cosmovisión.

Mencionas en tus libros, y me parece que es un elemento interesante como centralidad en la vida de las personas y de las comunidades el valor político, la política, que en alguna medida no tiene sólo que ver con la concepción político-partidaria, sino como una dinámica dentro de los movimientos, de construcción de la convivencia. Hablemos entonces de la centralidad de la política en los movimientos.

Una de las claves de lo político en los movimientos es que está vinculado al tema del poder, del rediseño del poder. En la base de la sociedad hoy, hay cambios importantes que tienen que ver con la familia, con la escuela, con el poder del patriarca o del patrón, eso ha generado la posibilidad de rediseñar los poderes. Hoy la complejidad de los movimientos no va tanto en la capacidad de enarbolar un programa, que es una construcción racional, hecha siempre por gente externa del movimiento, en el caso del movimiento obrero, o de definir claramente la estrategia, la táctica, los objetivos. No va tanto por ahí como por el lado de rediseñar relaciones en las cuales los nudos de poder que existen, están más o menos acordados, implícitamente, más o menos definidos y son bastante transparentes.

¿Se trata de un gobierno que emerge en la trama?

En la trama, pero no oculto, sino colectivamente diseñado. Capaz que no le llama trama, pero en los hechos funcionan de tal manera, que para cada tarea se elige a una persona. Para cada función, para cada actividad se diseñan criterios y las relaciones de poder aparecen de determinada manera. No es una construcción únicamente racional, sino, en muchos casos, es la traslación al espacio colectivo del sentido común acuñado en la barra de esquina, en la familia o en el grupo de amigos. Después se racionaliza, pero en principio es muy difícil que un grupo de un movimiento se reúna y diga ‘bueno, quién es el presidente, creamos una comisión directiva, creamos una estructura’. No se plantean este tipo de cosas, sino que dicen ‘¿Qué hacemos?’. Y para hacer se ponen en marcha. Entonces digamos que lo político en un movimiento gana espacio frente al aspecto estructura orgánica. El movimiento como capacidad de vida y hacer, como lo que nace de las capacidades, de las potencias. Eso le da una riqueza muy grande. Una politización que no proviene de que hayas leído a Marx, a Trotsky, sino de la politización de lo micro, de lo más pequeño, de lo cotidiano. Después puede venir lo otro, pero esa es la politización cultivada racionalmente. Lo cotidiano es político. Voy a grupos, hacemos un taller, desde cómo nos sentamos es político, si yo me pongo adelante con el pizarrón atrás, la mesa y ellos en fila a distancia, eso es una política, y si hacemos un círculo es otra política.

Entonces despolitizar el modo como nos sentamos, es ceder la iniciativa a la inercia del poder ya institucionalizado. Eso me parece muy interesante, y te das cuenta que los jóvenes lo hacen naturalmente, sin decir ‘¿cómo es?’. No lo teorizan, si acaso lo teorizan a posteriori, sobre todo si viene alguien y les dice ‘bueno, ahora ponemos los bancos así’. Me interesa destacar eso. La teoría ya no es una mediación entre lo que se piensa y lo que se hace, sino que es, o tiende a ser, una construcción que clarifique, sistematice y socialice lo que se está haciendo. Porque siempre dice la academia que la teoría es una mediación. La teoría no siempre es una mediación, en estos casos por lo menos. Puede ser una mediación para el académico tradicional, pero en estos casos la teoría es la manifestación de una forma de vida.

En el marco de lo que tú decís ¿podemos considerar que tu planteo es que el Estado es un mal a superar?

¿Es un mal necesario?

No, el estado es una creación de una humanidad escindida, dividida, fragmentada, que no ha sido capaz de resolver sus problemas. El fracaso del estado es un tema muy complejo, no se resuelve fácilmente porque es un problema civilizatorio. Pero hoy el estado es el principal obstáculo para la emancipación de la humanidad. No creo ni siquiera en el estado socialista o proletario, no creo que eso sea algo positivo.

¿Qué alternativas podrían brotar, digamos, de organización de pueblos, de grandes culturas, de sectores continentales, cómo pensar nuevos estilos de gobierno?

Mi mirada va hacia las comunidades originarias, no para exaltarlas, idealizarlas, allí hay también temas a resolver. Es para valorar en parte la sabiduría. Mi punto de partida es que en la comunidad indígena no hay estado. La comunidad no tiene estado. Claro, cuando discutes esto dices: pero un país es mucho más grande que una comunidad, en una comunidad viven miles personas, en un país viven millones.

Donde hay poblaciones más grandes ¿cómo se podría dar?

Mira, en este momento los zapatistas, que tiene el apoyo de más de mil comunidades, las han agrupado en cinco o seis regiones municipales. Entonces, son los municipios autónomos, cada municipio puede reunir cuarenta, cincuenta, sesenta comunidades y tiene una Junta de Buen Gobierno. La Junta de Buen Gobierno son siete, nueve personas que gobiernan todo el municipio, o sea, que son varios miles de personas. Esa Junta de Buen Gobierno rota mensual o semanalmente. Las siete o nueve personas se van a su pueblo y vienen otras a dirigir la parte administrativa. Eso es un ejemplo concreto, supracomunal, pancomunal, de estado en extinción. Un estado en el cual, al cabo de un tiempo, todos comienzan a gobernar. Es una forma municipal, yo digo pancomunitaria, de rotación, con los mismos criterios que se gobierna la comunidad. Por otro lado, los aymaras y los quechuas tenían formas que iban mucho más allá de la comunidad, las marcas, que abarcaban regiones enteras, que eran gobernadas con los mismos criterios. Lo que estoy diciendo es que no tengo la solución al fracaso del estado, pero la experiencia social permite abrigar esperanzas de que se pueda trascender el estado como forma de gobierno. El estado es una creación humana, el estado-nación que hoy conocemos, que tiene su nacimiento, su desarrollo y que presenciamos su decadencia.

Parecería que los últimos cuarenta, cincuenta años entramos en la fase del comienzo de la decadencia de los sistemas estatales. Si esto es así, podemos pensar que en los próximos siglos los estados se van a seguir debilitando, y una prueba de ello es que los estados cuando colapsan, luego reconstruirlos es muy difícil. La militarización creciente de los estados es un síntoma de su

debilidad. El estado ideal es aquel en el cual el policía ayuda a los niños y a los ancianos a cruzar la calle, no es un represor, ese es el estado fuerte. El estado débil es el policía y el militar represor.

Entonces, yo creo que no se puede forzar la desaparición de los estados. Este proceso tiene su ciclo propio, y forzar la desaparición sería contraproducente. Mi idea del tránsito a una sociedad post-estatal es un proceso largo, de larga duración, en el cual vayan surgiendo islas de no capitalismo, islas no estatales que en algún momento puedan ser alternativa a la decadencia del estado-nación. Pienso, siempre imaginé, que el tránsito a una nueva sociedad, llamémosle socialismo, es más parecido al largo tránsito desde la disolución del feudalismo al capitalismo, que fueron varios siglos o de la Antigüedad al feudalismo, siete u ocho siglos en los cuales empezaron a aparecer la marca romana y diferentes formas de recomposición, que Perry Anderson estudia muy bien en su libro "Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo". Porque no se puede inventar un modo de producción alternativo, va surgiendo, va cobrando forma, se va haciendo por prueba y error. Y lo más seguro es que no se pueda planificar de antemano. En la historia de la humanidad nunca hubo transiciones planificadas, eso es pensar en una inexistente capacidad de controlarlo todo del ser humano, muy idealista, muy en consonancia con la filosofía de las Luces, positivista, racionalista.

Hoy en día cuando pensamos en una institución, pensamos en algo que tenga características estatales: división del trabajo, jerarquías, centralismo, etc. ¿Es posible que existan instituciones post-estatales como propone Paolo Virno? Hay muchos que plantean que sí. A mí me parece que es una buena idea, porque a quienes somos movimientistas, digamos, se nos plantea por parte de quienes nos critican, con mucha razón, que nos dicen "bueno, ¿cómo se estabiliza esto?". O sea, la pregunta es ¿cómo convertimos las lógicas que se despliegan en los momentos más álgidos, más lindos de la movilización social, cómo las convertimos en sentido común de la cotidianeidad? Porque cuando decae esa movilización, lo que sería un sentido común emancipatorio que nace y crece con ella, queda desperdigado hasta que desaparece y se vuelve a refugiar en lo más recóndito de lo cotidiano. ¿Cómo hacemos para que eso tan lindo, esa solidaridad, esa fraternidad, esa cantidad de iniciativas tan hermosas que aparecen, que impregnan la revuelta, se conviertan en sentido común? Mi respuesta es: quizás esta reflexión sobre las instituciones post-estatales pueda contribuir a trabajar en esa dirección, que ya no es la institucionalización, sino trabajar en instituciones más abiertas, más flexibles, en un sentido quizá, similar al que podría pensar Ilya Prigogine, , cuando hablaba de las estructuras disipativas. Claro, él crea este nombre: estructuras que disipan energía.

Pero ¿cómo pensar las estructuras disipativas en el terreno de lo social?; ¿cómo podrían serenas instituciones que reunieran esos dos aspectos: algo de estructura y algo de disipación? Si no terminas con las estructuras estatales, secas… ¿podemos imaginar eso? Me parece un desafío muy fuerte.

Que no haya dos momentos: el de la estructura congelada y el de la movilización que pone todo en cuestión. Puede haber esos dos momentos, pero además ¿cómo se religa esa contradicción? La naturaleza, sabiamente, lo consigue ¿cómo podemos nosotros, seres humanos, compatibilizar esos dos aspectos? Quizás sea la creación de la sociedad futura, quizá, ojalá, me gustaría pensar y trabajar en esa dirección.

Todo esto ¿lo podemos situar en un paradigma comunitario, son ecos, son voces, son acciones, son corrientes de pensamiento y de praxis, son nuevos signos de un paradigma comunitario?

Sí, pero yo con la palabra paradigma tengo alguna dificultad… Justamente con el pensador uruguayo José Luis Rebelatto, discutíamos el concepto de paradigma. Yo creo que el concepto de

paradigma es una construcción cartesiana, y la idea de paradigma es precisamente una idea de racionalización que nace con el capitalismo. No tengo problema en usar el término "paradigma", aclarando que de lo que se trata, no es de construir un paradigma nuevo, opuesto, diferente ¿no?

Te situás por fuera de la línea de Kuhn…

Kuhn explica muy bien la idea del paradigma cartesiano, del paradigma este que está en crisis claramente. Pero yo creo que no se resuelve creando un nuevo paradigma. Entre otras cosas porque quién lo crea, desde dónde se crea, y por qué un paradigma y no una multiplicidad de realidades como las que había antes de que hubiera un paradigma cartesiano, único, omniabarcativo, que pretende dar cuenta de todo?.

Entonces, con esas salvedades, podríamos usar el concepto de paradigma, teniendo muy claro de dónde viene el concepto, sabiendo que es una creación de la modernidad y de las revoluciones científicas. Creo que Kuhn está muy claro en eso, es un punto y aparte, no hay que discutir mucho más. Pero el problema es ante la crisis de ese paradigma: ¿tenemos que construir otro nuevo? Yo creo que podemos hacerlo. Fritjof Capra avanza en ese sentido. Yo no tengo claro que sea positivo, ni necesario, para cambiar el mundo, llegar a un nuevo paradigma. Me da la impresión que el concepto de paradigma tiene un punto de unión con lo único, lo homogéneo, lo armado, lo central y deja afuera lo múltiple. Quizá me gusta más la idea zapatista de arcoiris. Los zapatistas dicen, lo dice Marcos, que la idea de arcoiris revela una profunda concepción india de las comunidades originarias. Dice: nuestros pensamientos son arcoiris en los cuales una idea está al lado de la otra y ninguna se impone sobre la otra. Ellos tienen una frase: "entre todos lo sabemos todo". Bueno, entre todos esos colores, ahí esta la verdad, o lo que realmente es, no está en ninguno color en sí mismo… pero además en el arco iris, y esto es importante, no hay síntesis.

La idea de síntesis, la versión hegeliana de síntesis, es la exclusión, hay una síntesis en la cual está la tesis, la antítesis, y la síntesis supera a las dos, pero excluye. La idea occidental, hegeliana, de síntesis es excluyente. Por eso en la cosmovisión de las comunidades originarias, ponen en el centro el arcoiris, donde están todos los colores, todos son visibles, pero ninguno domina a otro. ¿Qué pasa cuando el arco iris se mueve? Cuando el arcoiris se mueve, el color que resulta es el blanco, pero no es el color del arcoiris. El blanco no es la síntesis de todos los colores, sino es el movimiento del arcoiris, es una idea distinta. Entonces, cuando el arcoiris se mueve aparece el color blanco, pero están todos los colores, íntegros, no desaparecieron, sólo se mueven. Es el color de todos los colores. Cuando el arcoiris se mueve, cuando gira a velocidad, los colores pierden su materialidad y su identidad, dejan de ser como eran. Sucede que se convierten en otra cosa; el blanco, la nada. Cuando el arcoiris se mueve a gran velocidad, los colores desaparecen, son inasibles, invisibles; y sin embargo están ahí. El problema es nuestro, está en nuestros sentidos y en nuestra forma de ver el mundo. Los vemos y de golpe se nos escapan. Pero están. Depende de nuestra capacidad de aguzar los sentidos, de mirar diferente, para recuperarlos. Por ejemplo, si nos moviéramos a la misma velocidad que el movimiento del arcoiris, recuperaríamos la percepción de los colores.

El blanco expresa, no sintetiza todos los colores en movimiento. Por eso me parece importante describir esta idea de movimiento como algo que es, realmente, superador de la quietud, superador ¿en qué sentido? El movimiento no supera a la estructura en cuanto que la sintetiza, sino que al ponerla en movimiento aparece la potencialidad de toda esa diversidad y esa potencialidad es blanca, ese blanco expresa el arcoiris, en sí es una expresión de la nada.

La expresa.

Sí, pero no es nada. Es interesante ¿verdad?

Muy interesante. Ese no ser nada ¿Qué permite?

Ese no ser nada ¿sabes a qué se parece? A cuando la sociedad se moviliza. Es real el blanco, o sea, la nada, mientras se moviliza, pero no puede movilizarse eternamente, en algún momento se aquieta, y aparecen otra vez todos los colores, pero en la realidad social ya no son los mismos colores de antes, se han movido, ya son otra cosa aunque aparentemente sean lo mismo.. Entonces, esto desafía de nuevo ¿por qué? Porque es lo cíclico de nuevo. El movimiento no es permanente, como no lo es la quietud, como no lo es la estructura, hay un ir y venir, y en ese ir y venir, hay momentos en que está todo, y hay momentos en que desaparece todo.

Un momento de propuesta de "poder ser"…

De poder ser, exactamente. De potencialidad. Y lo realicemos o no, no es tan importante, porque ¿qué es realizar?

Pero ¿es un momento alto de idealidad, de meta?

Es un momento intensísimo, es un momento explosivo, es un momento creativo.

Lumínico.

¡Luminoso! De una creatividad enorme, como pocas veces en la historia se puede dar y a su vez se puede dar siempre. Entonces, cuando el ser humano descubre que es posible otro mundo, está produciendo una iluminación colectiva, porque las iluminaciones del budismo son individuales. Una iluminación colectiva que tiene una potencia…

Que tiene más que ver con el cristianismo, ya que tocaste el tema religioso.

Mucho más que ver con el cristianismo de base, claro, porque es colectivo, en el budismo la iluminación la vive solamente cada uno.

Es más individual.

El cristianismo de base tiene esa cosa colectiva, comunitaria. Hay que entender la parte profundamente removedora que tiene ese arcoiris cuando se mueve, cuando se produce el vacío, la nada.

De todas las realidades que se están moviendo.

De todo lo que hay, micro, mediano, ínfimo, porque son miles, no te cabe en la lista. Si vas a un barrio a ver lo que hay, encuentras miles de cosas. Esa es la lectura de lo que produjo la crisis de la que surge el "que se vayan todos". Hoy hay miles de personas que se pusieron a hacer cosas. Unas mejores, unas peores, unas con las que simpatizas más, otras que simpatizas menos…

Como sucede con toda la realidad humana, pero es así…

Si ves la panadería de tal barrio, cómo está funcionando colectivamente, poniendo todos el dinero en una caja, son doce, sí, son doce, pero todos ponen el dinero juntos, entonces dices "esto es el que se vayan todos". Ahora, si lo pretendes ver institucionalizado, en el estado, perdiste, porque no es eso.

Estamos en una etapa en que es necesario deconstruir para construir un nuevo imaginario de "conducciones", de personas que puedan colaborar en la tarea comunitaria de servicio, como es la autoridad. ¿Por qué no hablamos un poquito de qué quiere decir "dejar ser", "potenciar", "dejar que emerja"?

Eso está muy bueno. Esa idea de crear las condiciones para dejar que las cosas se produzcan, te remite a una idea: Wittgenstein y un filósofo chino que se llamaba Mencio, decían lo mismo en tiempos históricos muy distintos: es inútil tirar de los brotes, uno no puede estirar el brote para que crezca, no puede forzar el crecimiento del brote, que es la idea del socialismo, o de la vanguardia, mejor dicho, ¿qué puede hacer uno? A la planta, hay que darle luz, agua y humedad.

Luz, agua y humedad, ya existen, las provee Dios, o el cosmos, la naturaleza ¿qué podemos hacer los seres humanos? Podemos remover la tierra, carpir, decía Mencio, al pie de la planta, remover, sacar los yuyos malos, y facilitar así el crecimiento. O sea, lo poco que podemos hacer los seres humanos para que ese mundo crezca es removerle la tierra, el resto ya viene solo o no viene, y si no viene, el brote no crece. Fíjate que la idea de remover, de carpir, es una idea muy humilde, de apoyar el crecimiento de la planta, que da un resultado oblicuo, pero no directo. No es meterle agrotóxicos para que crezca. Y es una idea de un trabajo repetitivo, siempre en el mismo lugar, se parece al concepto de Deleuze, repetición y diferencia, que puede dar o no resultado. O sea, es la idea de la echada de los dados, del eterno retorno de lo mismo, de Nietzsche. Puede, pero no es seguro, vos carpís una planta y se puede morir. Muy probablemente crezca, pero no hay una relación directa de causa-efecto, y esto es lo que rompe con la idea iluminista, racional, de modernidad, positivista ¿verdad? O sea, removamos, saquemos las plantas malas, los yuyos que perturban el crecimiento de lo mejor, pero no tenemos la garantía que con todo lo demás, agua, luz, humedad, va a crecer la planta. Confiamos en que así sea, rezamos, nos encomendamos al cosmos y a Dios, y ahí está la parte mística y religiosa, para que el acto de remover la tierra tenga resultado. Incluso en los pueblos originarios esto de mover la tierra, es un acto que tiene una predisposición ya

ritual. No remueve una máquina, no puede remover una máquina, porque hay que mirar el yuyo, sacarlo, capaz que es un yuyo bueno. Es un trabajo muy riguroso, parece una cosa simple, pero es un trabajo muy importante. Una de las primeras herramientas que construyó el ser humano es la azada para carpir, para separar el yuyo bueno del malo, es un arte, hay que conocer, hay que ver, hay que estudiar, no es un trabajo mecánico.

Hay dos formas de cultivo. Está el cultivo tradicional en surcos, donde hacen los surcos y los montículos, después se siembra, y es toda una gran superficie homogénea e igual. Y está la otra forma, más parecida al oasis, más rizomática, en la cual las plantas crecen juntas, entrelazadas diría. Crece una planta de tomate, otra de papa al lado, una hierba medicinal, o una hierba aromática, entonces se van complementando. Y esa forma más entreverada, no requiere de agrotóxicos, ni de pesticidas, porque una planta se va compensando con otra, y la planta aromática va ahuyentando una plaga que atrae la otra. Esa es la forma tradicional, vieja, como el campesino cultivaba en su huerta para sí mismo, no para el mercado. Es un tipo de agricultura familiar, de agricultura preindustrial, es fundamental recuperarla, si no, no tenemos más remedio que la homogeneidad, y donde hay homogeneidad en la tierra, hay plagas, y por lo tanto pesticidas…

Esa búsqueda del equilibrio está mucho más vinculada a esta idea del remover, y claro, cuando hay cultivo industrial no hace falta remover, se le echan agrotóxicos con avionetas y se acabó. Y además ahora con los transgénicos crece una y el resto mueren, o sea, la agricultura comercial es un ejemplo clarísimo de lo que no se debe hacer. Y yo creo que de los campesinos podemos aprender mucho, podemos aprender lo más importante tal vez . Es a discriminar la vida de la muerte, por decirlo en pocas palabras.

El concepto de inmanencia es importante, no sólo filosóficamente, sino como concepto de vida, porque supone apostar a que es dentro de, en el seno de, los procesos, los colectivos sociales, las personas, el medio donde están las potencialidades para llegar a algo siempre incierto. Que no es por la intervención exterior que se garantiza la llegada a un sitio determinado, la construcción de algo, sino que en relación de inmanencia están las potencialidades para que cambie algo, para que se desarrolle, para que vaya a un lugar u otro. Llegamos entonces a conceptos que comparten algunas ciencias de la complejidad, la física cuántica, con las cosmovisiones orientales e indias originarias, que comparten un modo de ver que me parece muy, muy importante.

Raúl, este fermento, esta efervescencia y vida de los movimientos está señalando una nueva forma de caminar “de” y “por” la humanidad. Caminar más comunitariamente ¿Qué quiere decir para ti la construcción de este mundo nuevo, desde tu ser estudioso, caminador por los movimientos, investigador, observador, desde el sentirte parte de estos procesos? En distintos momentos de esta entrevista tú hablaste de cosas que han tocado tu vida en este proceso de cambio personal, y en la militancia, y en tu trabajo intelectual y concreto, cotidiano.

Me formé en esta idea de que el mundo otro se crea, se construye, en dos etapas. Se combate para tomar el poder estatal, y una vez expropiadas las clases dominantes del poder estatal y del control de sus bienes, a partir de ahí se comienza a construir un mundo nuevo. Está demás decir que en mi opinión, esta metáfora del cambio social, ha fracasado. Luego de noventa años la revolución rusa se puede concluir que fracasó a la hora de crear un mundo nuevo. Se puede decir “bueno, fracasó en Rusia por Stalin, por la guerra con los nazis, fracasó ahí”, pero fracasó en todas partes, en muchos lugares. No es fácil ahora construir otra metáfora, porque esta metáfora de los dos pasos está muy arraigada, tiene como mínimo dos siglos, desde la revolución francesa.

Fíjate que la revolución francesa se planteó hacer tabla rasa de lo anterior, creó un nuevo calendario, creó una nueva simbología. Con la como toma del poder estatal, la Bastilla, empezaba algo nuevo. Todas las revoluciones posteriores se referenciaron en la revolución francesa, pero esa revolución no tuvo en que referenciarse, fue un verdadero cambio, cultural, de la forma de ver el mundo y puso en práctica esa idea iluminista, de pensar que se puede empezar ahora la historia de nuevo, año uno, mes uno, día uno de la revolución. Me parece exagerado.

La idea de que hoy empieza el mundo nuevo, creo que es una idea a erradicar, porque es profundamente nociva. Esa es una, la segunda es creer que desde el aparato estatal, controlado por el partido único, se puede construir algo nuevo. Podría seguir así, con varias ideas más. Hoy en día, lamentablemente, hay gobiernos que están retomando este ideario, entonces se centralizan en el Estado los medios de producción, se nacionalizan las fábricas, los bancos, la tierra y desde ahí se pretende avanzar, algunos con más flexibilidad hacia lo participativo, hacia lo cooperativo, pero desde ahí. Es el Estado el que dice "bueno, ahora ustedes van a participar, ahora ustedes van a hacer cooperativa, acá no, ustedes van a ser propiedad estatal". A partir estos fracasos, ¿qué idea, qué metáfora nos podemos plantear del cambio social? Digo metáfora, porque pensar que podemos diseñar un plan o un camino a recorrer, es justamente lo que no tenemos que hacer. Yo creo que el libro de John Holloway "Cambiar el mundo sin tomar el poder" abona muchas de estas cosas, que compartimos básicamente.

Pero podemos inspirarnos en otras formas de ver el cambio social y la revolución. Marx en toda su producción teórica, y en concreto en un trabajo a propósito de la Comuna de París, "La guerra civil en Francia", dice más o menos: los obreros no tienen un ideal ya listo para construir una sociedad nueva por decreto, por decreto del pueblo, sino simplemente dar suelta, sacar hacia fuera, el mundo nuevo que ya llevan en su seno, del que ya son portadores. Esta es una linda metáfora que me gustaría desarrollar y que fue muy poco desarrollada por el marxismo, porque es una idea del cambio a contrapelo de la que se viene defendiendo..

Marx piensa la revolución desde la idea del parto. La revolución es un parto, y me parece también que es una metáfora muy linda, porque ¿qué es un parto? El parto es el nacimiento de lo nuevo, la revolución es el acto de parir el mundo nuevo. Pero la revolución no crea al mundo nuevo. El niño, el mundo nuevo, ya existe en el seno materno. La revolución lo hace nacer, es el acto del nacimiento. Y eso tiene empatía con ese dar suelta, con ese sacar hacia fuera ¿qué es entonces lo que se pare? ¿Cuál es el acto de parir? El acto de parir es dar vida, sacar a la luz las relaciones sociales nuevas. Porque el mundo nuevo no son más que vínculos, son relaciones sociales de otro tipo, que si nacen antes de tiempo mueren, y que si no nacen también mueren, porque tienen que nacer en el período en el cual puedan seguir desarrollándose. Y como todo parto, si es un parto de lo viejo, si lo que se paren son relaciones viejas, es un aborto en realidad, no puede haber parto de lo viejo. Entonces, si en una sociedad no existen ya relaciones sociales de nuevo tipo, no hay parto que valga, no hay revolución…

No se da el alumbramiento

No puedes alumbrar algo que no existe. En ese sentido, cuando los bolcheviques creen que el mundo nuevo son grandes fábricas con un sistema de trabajo taylorista-fordista, están pariendo lo viejo. Estoy diciendo que pensemos que las relaciones sociales en una sociedad nacen, crecen y se desarrollan en un largo período histórico.

Tomando una referencia de Marx, lo dice muy claro, creo que en uno de sus mejores textos, el Manifiesto Comunista: analiza el tránsito del feudalismo al capitalismo y dice la sociedad feudal se fue haciendo burguesa, la cultura, la producción, la vida cotidiana ya era burguesa, sólo quedaba el

cascarón feudal, y en un momento dice “había que romper el cascarón y se rompió”. Pero bajo el feudalismo fue naciendo una sociedad otra, que, como una mancha de aceite fue expandiéndose a lo largo de los siglos, fue abarcando toda la sociedad hasta quedar sólo un poder feudal, un estado feudal, un cascarón, que hubo que romper por la violencia. Esa es la idea.

Joao Pedro Stédile, dirigente de los Sin Tierra y coordinador del MST, dice una frase muy linda, en el mejor sentido zapatista: “cuando me preguntan como se resuelve el tema del poder, no se resuelve entrando en el palacio, ni por la vía armada ni por la vía electoral, eso se ha hecho muchas veces, y es lo más fácil; se resuelve el tema del poder creando nuevas relaciones sociales”, que es lo que ellos están haciendo en los asentamientos. Entonces, hoy lo más revolucionario no es tomar el poder, es empeñarse en que, en el lugar donde estás, en el espacio donde estás, las relaciones sociales sean lo más creativas, horizontales, participativas, creando espacios de no capitalismo. En algún momento, esto se irá expandiendo, en Brasil ya existen cinco mil asentamientos sin tierra, los indios de América Latina tienen enormes territorios bajo su control, donde hay relaciones no capitalistas, no puramente no capitalistas, porque siempre hay cosas mezcladas. Pero ese es el mundo nuevo, porque sino el mundo nuevo ¿quiénes lo diseñan? Lo diseñan los de arriba, los que saben, los dirigentes, los académicos… el mundo nuevo posible es el que ya existe, hay que mejorarlo, como hacen los campesinos al aventar la cosecha para separar la paja del trigo, y en un momento, hacerlo nacer.

Hay que dejar que el viento se lleve las peores cosas, que es un poco el arte de la educación popular, ir apartando las prácticas más opresivas y dejar que ganen terreno las prácticas más creativas, más emancipatorias. Esa es la tarea del momento, no es el momento de la toma del poder, es el momento de potenciar el mundo nuevo, si ese mundo nuevo, si ese niño va creciendo, en algún momento va a tener que nacer.

Pero además las mujeres -si bien ahora con toda la medicina se ha perdido esa capacidad- saben aproximadamente cuando van a parir. Pero saber el día y la hora nunca se sabe hasta que llega el momento. La mujer india, por ejemplo, que está en su lugar, campesina, que está entera, sí lo sabe…

Unificada con el cosmos y consigo misma.

Cuando llega el momento del parto ella lo sabe, como los animales, se aísla y tiene el niño. Entonces, si estamos conectados con este mundo nuevo, con el cosmos, con lo que va naciendo, en algún momento sentiremos que es necesario romper el cascarón, y lo romperemos sin ninguna duda. Pero hoy, creo que no es ese el momento, yo siento que hoy falta crecer mucho más desde abajo en todas estas cosas.

Y desde adentro.

Desde abajo y desde adentro, sin duda desde adentro. Desarrollar más, crecer más, desplegar más potencia. Falta muchísimo todavía y no es resignación. Pero siento que hay una cantidad de experiencias de no capitalismo que hace cien años no había, hace cien años el capitalismo iba creciendo y se expandía a grandes pasos, hoy llegó a una meseta y está decayendo. Y cada vez hay más espacios sociales, nuevos y viejos, ojo, porque los viejos no son nada despreciables. Han abierto pequeñas brechas y grietas en el sistema, van floreciendo cosas distintas. Algunas muy

contaminadas, otras menos, unas flores son más lindas, más hermosas. Pero creo que se trata de eso, de darle espacio a la vida, a toda esa diversidad.

Eso de que los intersticios son lugares privilegiados de participación.

Exacto. Y viste que en las baldosas, en los intersticios nace el pastito y eso, bueno, yo siento algo así… en algún momento los brotes se harán tan fuertes que harán saltar todo por los aires. Pero hoy en día, creo que hay que concentrarse en escarbar y en darle fuerza a los brotes. Esa es mi metáfora, a lo que yo llego del cambio social. Y esto yo no lo veré, pero creo que hay que contribuir en ese camino. Las transiciones siempre han sido siglos, no han sido décadas, nunca son décadas, son siglos.

Sobre la exclusión, he encontrado, que puede ser combatida desde la participación, como una forma contundente. Paradójicamente, en el mismo momento en que la exclusión es tan fuerte en nuestro continente, hay todo un re-brote de los movimientos sociales como posibilidad de inclusión. ¿Cómo vinculás esta nueva realidad?

Desde los poderes, desde los sindicatos, se habla de la inclusión, que es como si los excluidos se tuvieran que incluir, pero debajo de la mesa, en posición subordinada.

Y se incluyen en este mismo sistema, más de lo mismo...

En este sistema los excluidos no pueden más que incluirse como limpiadoras, como cartoneros, aunque tengan un empleo formal en algún momento, siempre por debajo de la mesa. Lo que han estado haciendo los excluidos, a mi modo de ver, durante los últimos veinte años, es crear sus propias organizaciones y sus propios mundos en la exclusión. Más allá del discurso, en los hechos, encuentras el piquetero que te dice “no, yo no quiero más un trabajo formal” o gente de fábricas recuperadas que dice “no, ojalá no vengan nunca más los patrones, aun que nos garanticen un mejor sueldo, acá estamos mejor”. O sea, desde su lugar de exclusión ir creando el “mundo otro”. Por eso digo que el mundo otro existe en el seno de los movimientos. Adentro. En potencia, en pequeño desarrollo, son esos brotes. Los excluidos, ya no luchan más por su inclusión. Sino que luchan desde el lugar donde están, la fábrica abandonada, el barrio marginal, el asentamiento sin tierra, desde ese lugar, por construir algo distinto. Y acá hay un elemento fundamental del mundo otro, y de la exclusión, que es la diferencia. Yo creo que una parte de nuestros excluidos de hoy han comprendido claramente que son diferentes, ni mejores, ni peores, diferentes. Los indios lo comprendieron hace mucho tiempo, y los pobres urbanos y los campesinos pobres también van comprendiendo que no se trata de imitar al otro, porque antes, en la época del estado del bienestar, el obrero quería ser como la clase media.

O sea, era siempre una tendencia a la semejanza… a ser igual.

A ser igual al otro. Igual al que lo oprimía. El modelo era la clase media. Y lo veías en las viviendas. Eso cambió mucho. Entonces, siento que ahora hay una tendencia muy fuerte, a no fijarse en esos sectores, sino a construir lo propio. Yo veo a los campesinos sin tierra, construyen casas muy lindas, de madera o de material, muy bonitas, y no son como las casas de clase media sino como las viejas casonas campesinas, con una gran cocina donde se hace la sociabilidad, cocina-comedor que son el centro de la vivienda, y que es un espacio propio de las mujeres. Las viviendas autoconstruidas, las que predominan en los asentamientos, por ejemplo, tienen esta característica de un gran espacio central donde se integra la cocina, que da calor, y que es a su vez comedor y living, en lo que sería el espacio de clase media. Marcan la diferencia con la arquitectura hegemónica.

Otra cosa.

No les importa mucho si la pared está revocada o no, mientras no tenga humedad y esté bien aislada, porque el revoque es una cosa bien del gusto clase media. Entonces, simplifican eso y van a otras cosas, donde lo que priorizan son los espacios de sociabilidad y de intercambio con los demás. La gran cocina de nuestras bisabuelas, tanto rural como urbana, era el espacio donde se hacía la vida cotidiana. Hay un dejar de espejarse de esta manera en los otros.

Con todos estos elementos que fuiste trazando, podemos preguntarnos: ¿nace un tipo diferente de militancia? ¿Podrías diseñar en pocas palabras un estilo de perfil ?

Se trata de cambios de largo aliento en la cultura política, que requerirá aún tiempo para asentarse.

Volviendo un poco al punto de partida. La nueva sociedad vive en el seno de los movimientos sociales; pero es invisible, son las relaciones que establecemos, los vínculos entre las personas y con la naturaleza. Para poder decir que existe una sociedad, tenemos que examinar el tipo de vínculos que se tejen en los movimientos. Esos vínculos son más transparentes durante la movilización, ya sea en la acción pública o en las actividades productivas del movimiento. No cualquier relación para producir, forma parte del proceso emancipador. Me parece que esto puede darnos una pista acerca de algunas características del nuevo militante.

En primer lugar, debemos desconfiar de la idea de que podemos cambiar el mundo. Pensar que podemos cambiarlo a nuestro antojo equivale a decir que nosotros, los militantes, vamos determinar cómo se van a relacionar las personas entre sí y con la naturaleza. Con qué argumentos, con qué autoridad moral les vamos a decir “relaciónense así, hagan eso o lo otro”. En el mejor de los casos se morirían de risa; en el peor, harían como que siguen el consejo y pasarían de largo. Podemos, eso sí, acompañar, estar ahí durante un largo tiempo, caminar juntos; no para ser imprescindibles, ni para influirlos con palabras, sino para predicar con el ejemplo.

Esto supone dos cosas, o tres: paciencia, darle tiempo al tiempo, esperar que los compañeros y las compañeras vayan llegando por su propia experiencia y su propia reflexión a las conclusiones que consideren más acertadas. Significa confiar en la cultura popular, respetarla, y trabajar delicadamente, para acotar y suavizar los aspectos opresivos de esa cultura. Esto no se consigue en tres días, es tarea de toda una vida. Los cambios culturales son lentos, evolucionan a un ritmo glacial, porque afectan a lo más profundo: los sueños, los hábitos, la forma de relacionarnos con

nosotros mismos y con la vida. Son el núcleo del cambio social, y no se pueden gobernar ni por decreto ni con órdenes.

Lo más sencillo, lo que sabemos hacer, es introducir orden en el desorden. Matar estos inventos de la creatividad social sería muy grave. Porque ese tipo de grupos no se pueden crear artificialmente, no se los puede clonar. En esos casos debemos ser lo menos protagonistas posible, correrno del lugar central que en los grupos suele atribuírsele al más activo, al más capaz o al que parece reunir esas condiciones. Los grupos y sus características se forman de manera espontánea o natural. En ocasiones, los grupos sociales funcionan como un organismo vivo, tienen una dinámica propia, autónoma, que no depende del exterior, Pero si por nuestra ingerencia destruimos un organismo vivo, habrá que esperar a que vuelva a nacer otro, no lo podremos crear sólo con nuestra voluntad. Lo que sucedió con las asambleas luego del 19 y 20 de diciembre es un buen ejemplo..

Los activistas o militantes del futuro… es curioso como el lenguaje nos traiciona a cada paso, necesitamos una revolución profunda en este aspecto, descubrir las palabras adecuadas para describir lo nuevo. Los activistas o militantes del futuro, podrían encontrar una relación diferente con la multiplicidad de los tiempos sociales. El tiempo del poder y del estado no debe ser nuestro tiempo, pero tampoco podemos ignorarlo; vivimos en este mundo. Los tiempos interiores del grupo, colectivos o movimientos son múltiples; dependen en cada lugar de cada situación, pero también de edades, géneros, y experiencias vitales. Están también los tiempos de los que no pertenecen al movimiento, que no pueden forzarse como no pueden forzarse los de los más inquietos y lanzados, como los tiempos de los jóvenes. Y surgen otras preguntas: ¿Cómo conjugarlo todo? Y podría seguir. Una sociedad en movimiento, ¿es representable? ¿Será por eso que los diferentes poderes quieren llevar al movimiento a las urnas, como forma de dar prioridad a la fotografía (fija) frente a la cartografía (de los flujos)?

Entonces, creo que los militantes deberemos suplir la ausencia de programa con buenas dosis de sensibilidad. La clave para orientarnos es la percepción, y ella suele estar nublada – y de forma muy particular en los militantes – por prejuicios, justificaciones ideológicas, temores. Deberíamos ser capaces de trabajar en esas condiciones sin imponer orden, o sea sin destruir esos colectivos especiales, inestables e inciertos. Esto es, digo nuevamente, un arte.

En algún momento, deberemos comprender que el no equilibrio y el desorden en los colectivos sociales pueden ser las claves del triunfo, de que algún lejano día llegue a existir una sociedad mejor.

APORTES AL ESTUDIO TEÓRICO-PRÁCTICO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

A. Entrevistas y narración de historias de vida y colectivos sociales

La comunicación nómade

Durante la insurrección boliviana de octubre de 2003, cuyo epicentro estuvo en la ciudad aymara de El Alto, las radios jugaron un papel decisivo. Los dirigentes sociales hacían sus convocatorias a la movilización llamando a las radios, que les permitían salir al aire con sus mensajes no censurados. Los vecinos de las principales ciudades bolivianas no sólo sintonizaban las cadenas radiales más comprometidas con la lucha social, sino que también oficiaban como reporteros espontáneos, ayudados de los teléfonos celulares. Las trasmisiones radiales desde los mismos lugares donde se producían masacres de las fuerzas armadas y bloqueos de los pobladores, generalizaron un clima de indignación que finalmente forzó la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada.

Incluso la televisión jugó su papel en los sucesos argentinos del 19 y 20 de diciembre de 2001, que se saldaron con la renuncia de Fernando de la Rúa. La trasmisión en directo de la represión, en la mañana del día 20, contra las Madres de Plaza de Mayo en el centro de la ciudad, disparó la indignación que se trocó en movilización. También en Ecuador una radio, Radio Luna, jugó un papel destacado en el movimiento que forzó la renuncia del presidente Lucio Gutiérrez.

En el caso de Bolivia, el papel de los medios fue más allá de la difusión, para convertirse en verdaderos organizadores de la rebelión. La cadena Erbol (Educación Radiofónica de Bolivia), vinculada a la Iglesia Católica, puso sus ondas y hasta sus instalaciones a disposición de la rebeldía. La huelga de hambre realizada por varios dirigentes aymaras en la misma radio, entre ellos Felipe Quispe, ejecutivo de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), jugó un papel decisivo al convertirse en un espacio de coordinación mucho más ágil y dinámico que los ampliados que realizan las dirigencias sindicales.

Julio Mamani, director del periódico Prensa Alteña y de la Agencia de Prensa Alteña, rememora las llamadas a la radio: "Soy el secretario tal de tal comunidad, estamos aquí en La Paz, y hasta mañana hemos cumplido el tiempo donde nos han asigando el rol, entonces yo les comunico que preparen el piquete de relevo que nos sustituye y manden puros jóvenes ya no manden señoras ni viejitos, necesitamos jóvenes..."[3].

En la mejor tradición de las radios mineras, en El Alto y otras ciudades de Bolivia, los medios de comunicación no sólo jugaron el papel de difusores sino que saltaron la barrera y fueron organizadores, pasando a formar parte de esa manera del movimiento social. Esto muestra que no existen límites para los medios, que cualquier dificultad (técnica, económica, de recursos materiales) puede resolverse siempre que el "factor humano" esté dispuesto a ir más allá.

Cuestión de intensidad

El importante papel que juegan los medios en situaciones como las descriptas, no debe pasar por alto que se trata siempre de momentos excepcionales y fugaces. Por lo mismo, y aún reconociendo el valor que han jugado en esas coyunturas, la cuestión decisiva está vinculada con la cotidianeidad, con los largos períodos en los que no suceden hechos extraordinarios, ni grandes movilizaciones sociales.

[3] Entrevista a Julio Mamani, El Alto, 25 de julio de 2005.

En otra ocasión señalé que en la comunicación social no hay "información transmitida" sino "coordinación conductual en un dominio de acoplamiento estructural"[4]. Ciertamente, en los momentos decisivos de nuestra historia, cuando nuestros pueblos dicen su palabra con hechos contundentes, la comunicación es la coordinación del comportamiento, y por lo tanto es algo que sucede en las relaciones humanas, entre una pluralidad de sujetos; algo completamente diferente de la concepción dominante, en la que debe existir un emisor (activo) y un receptor (pasivo)[5].

Pero en la vida cotidiana las posibilidades de conseguir que nuestra comunicación se convierta en "coordinación del comportamiento" de amplios sectores sociales, no parece tarea fácil. Más aún, es prácticamente imposible conseguirla, y debemos admitir que ese papel "heroico", valiente y audaz de la comunicación y los comunicadores populares, está reservado para coyunturas muy especiales que se registran cada cierto tiempo. Por lo tanto, debemos formularnos otras preguntas: ¿Cómo hacer para que la inevitable grisura de la cotidianeidad no termine desgastando los aspectos alternativos de nuestra comunicación? O, dicho de modo inverso, ¿cómo dar vida a la vida pese a las desgracias que los sectores populares sufrimos en la vida diaria? Y, quizá el aspecto decisivo, ¿cómo evitar que la institucionalización ahogue la creatividad y el compromiso social?

Las instituciones son uno de los instrumentos de codificación (reglamentación y regulación) de las relaciones humanas, junto a las leyes y los contratos. La vida cotidiana, fuera de los grandes momentos de creatividad colectiva, transcurre en instituciones más o menos reguladas donde realizamos la comunicación social, aún la alternativa[6]. De ahí que necesitemos establecer una relación "que ya no sea legal, ni contractual ni institucional"[7], para poder huir de las dependencias que anulan la creatividad social. Eso pasa por establecer "una relación inmediata con el afuera", un "estar en el mismo barco" que los sujetos sociales con los cuales estamos comprometidos. Se trata, siguiendo a Deleuze, de ser capaces de encarar una práctica y un discurso nómades, capaces de desarticular y neutralizar las máquinas burocráticas, inevitablemente sedentarias, racionales, reguladoras.

¿Una comunicación nómade como forma de comunicación alternativa? Una comunicación en movimiento, con los movimientos, para los movimientos y, sobre todo, de los movimientos. Surge aquí otro problema, si es que no queremos dejar la cuestión en términos puramente retóricos, discursivos. Los movimientos se mueven sólo en ciertas ocasiones. Lo habitual es que también los movimientos recaigan en instituciones codificadas, en burocracias más o menos sedentarias. Así, nuestra comunicación en períodos "normales" suele ceder la palabra sólo a los dirigentes (en general varones alfabetizados que enarbolan un discurso racional e ilustrado).

En suma, nuestra comunicación tiende a reproducir los moldes coloniales, aún sin proponérselo, lo que agrava nuestras deficiencias.

Romper el círculo de hierro no parece tarea sencilla. Un primer paso puede ser trabajar con otra idea de movimientos sociales. Bien mirados, no son lugares de llegada sino flujos, movimientos. Porque, ¿qué es un movimiento sino eso, mover-se? "Todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, *cambian de lugar*, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión"[8].

---

[4] Alberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate, 1996, p. 169 y ss.
[5] Raúl Zibechi, "Medios de comunicación y movimientos sociales", en www.alainet.org 16/12/2003.
[6] Quien esto escribe trabaja en un medio de comunicación, el semanario Brecha (Uruguay), como editor de la sección Internacionales. O sea, en una institución.
[7] Gilles Deleuze, "Pensamiento nómade", en *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Madrid, 2005, pp. 324 y ss.
[8] Walter Carlos Porto Gonçalves, *Geo-grafías*, Siglo XXI, 2001, México, p. 81.

Inspirados en esa definición, diferente y hasta contraria a las que utilizan los sociólogos para definir a los movimientos sociales, podemos intuir que la "otra comunicación" no puede conformarse con formular un discurso alternativo desde los medios heredados, aún los alternativos y populares.

Un segundo paso sería considerar que "el nómade no es necesariamente alguien que se mueve: hay viajes inmóviles, viajes en intensidad, y hasta históricamente los nómadas no se mueven como emigrantes sino que son, al revés, los que no se mueven, los que se nomadizan para quedarse en el mismo sitio y escapar a los códigos"[9].En este punto, los aspectos a destacar serían "intensidad" como forma de "escapar a los códigos". Porque una de las claves de la regulación burocrática es la pérdida de la vitalidad y la aparición de una languidez a través de una suerte de entronización de la inercia.

En nuestras sociedades, esas intensidades capaces de empujarnos a romper los códigos, como bien saben los comunicadores populares, no las encontramos en los despachos alfombrados ni en las asépticas oficinas de ONGs. Reflexionando sobre las lecciones de la insurrección de octubre de 2003 en Bolivia, la antropóloga aymara Silvia Rivera sostiene que entre los sectores populares "la política no se define tanto en las calles como en el ámbito más íntimo de los mercados y las unidades domésticas, espacios del protagonismo femenino por excelencia"[10].

Mirar lo invisible, lo subterráneo

En el caso boliviano, que de alguna manera inspira este trabajo, la comunicación popular y alternativa recorrió un largo y doloroso camino, en el que acompañó las luchas populares, atravesando dictaduras y democracias, elecciones y masacres, triunfos y sobre todo derrotas. La red ERBOL, nacida en julio de 1967, recorrió tres etapas: las escuelas radiofónicas que hacían educación y promoción de adultos utilizando medios de comunicación social; las experiencias de comunicación popular orientadas al cambio social; y la comunicación educativa para el desarrollo[11].

En ese proceso de "democratización de la palabra", fueron descubriendo que la comunicación no es más, ni menos, que una relación social, que por lo tanto puede contribuir a profundizar la dominación y la alienación de los sectores populares, o bien puede fortalecer su organización y acción emancipatoria. Romper las barreras entre comunicadores y audiencia, activos y pasivos, y hacerlo en medio de la cotidianeidad gris de una dictadura, del trabajo fabril o campesino, es un desafío que requiere tiempo, persistencia y mucho coraje.

Sin embargo, no todo el trabajo de comunicación alernativa ha transcurrido a través de canales como ERBOL, sino que organizaciones como ésta son apenas emergentes del amplio movimiento por la democratización de la comunicación que atraviesa todo el continente. En El Alto, durante las dictaduras de Natusch Busch y García Mesa (1978-1982), decenas de comunicadores comprometidos que no pudieron seguir trabajando en medios establecidos, utilizaban sus bocinas para seguir haciendo un trabajo que era necesariamente clandestino, y no tenía ni los espacios ni la continuidad con la que solemos trabajar en situaciones más cómodas. Otros, apelaron al teatro de calle como forma de mantener el contacto con la población, seguir transmitiendo mensajes críticos y poder recoger opiniones y debates.

Los hechos nos enseñan que la comunicación es mucho más amplia que los medios que la contienen y, en no pocas ocasiones, constriñen. En todo caso, aún en las más difíciles circunstancias, los temas centrales no pasan por el tipo de medios ni por las técnicas, sino por algo

[9] Gilles Deleuze, ob. cit. p. 330.
[10] Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas*, Editorial Mama Huaco, La Paz, s/f, p. 132.
[11] ERBOL, "Estrategia de comunicación educativa para el desarrollo", La Paz, 1996.

mucho más profundo: el compromiso y la intensidad de la comunicación. Ambas están vinculadas a la sensibilidad de quienes hacemos comunicación, a la capacidad de captar lo imperceptible, lo inesperado, lo subterráneo. Si la "otra comunicación" es posible -si podemos mantenerla viva pese a las desfavorables condiciones que nos impone el modelo neoliberal, y también a pesar de las inercias propias de la condición humana- debe ser creativa, crearse y re-crearse cotidianamente, eludiendo la burocratización mediante un nomadismo físico y ético que rehuya los lugares comunes y escape a cualquier reglamentación impuesta.

La Victoria: Medio siglo construyendo otro mundo

La población La Victoria, en Santiago de Chile, cumple este mes 50 años. Fue una de las primeras ocupaciones organizadas de tierras urbanas en el continente: en medio siglo construyó una ciudad alternativa, resistió a Pinochet y sigue abriendo caminos para salir del modelo neoliberal.

La avenida 30 de Octubre luce, orgullosa, decenas de murales pintados por las brigadas de muralistas de la población. Parecen indicarle al visitante que llegó a un barrio diferente, marcado por un vecindario que hizo y sigue haciendo historia. "¿Ves esa ventana donde está la vela?". Macarena apunta hacia una minúscula abertura en lo alto de una modesta vivienda, casi igual a todas las viviendas autoconstruidas de esta población. "Ahí murió el padre André Jarlán. Una bala lo mató cuando estaba leyendo la Biblia, justo el pasaje que dice 'perdónalos señor que no saben lo que hacen'"[12].
Otros testimonios dicen que el sacerdote estaba leyendo el salmo *De Profundis* y también aseguran qué frase leía cuando fue muerto por una bala disparada por los Carabineros, los "pacos" como se los conoce en Chile. Sea como fuera, el padre André Jarlan forma parte de la abundante mitología que rodea a La Victoria. Su muerte se produjo el 4 de setiembre de 1984 en el marco de una protesta nacional contra el régimen de Augusto Pinochet. Ese día los carabineros ingresaron a la población disparando al aire, como acostumbraban hacerlo cada vez que entraban al barrio desde el golpe de Estado del 11 de setiembre de 1973. Al conocerse la noticia de su muerte, miles de personas encendieron velas y marcharon hasta su vivienda.

Treinta y tres años después, al conocerse la muerte de Augusto Pinochet, La Victoria fue una fiesta. "Los vecinos salían de sus casas, se abrazaban, lloraban. Abrieron los grifos y se mojaban como en Carnaval, compartían vino y bailaban", recuerda Macarena. En este barrio aguerrido, son pocas las familias que no tuvieron un hijo muerto, preso o desaparecido por la dictadura militar.

Un recodo de la historia

La noche del 29 de octubre de 1957 un grupo de pobladores del Zanjón de la Aguada, un cordón de miseria de 35.000 personas, de cinco kilómetros de largo y cien metros de ancho en el centro de Santiago, se dispuso a realizar la primera toma masiva y organizada de tierras urbanas. A las ocho de la noche comenzaron a desarmar sus casuchas, juntaron tiras de tela con las que cubrir los cascos de los caballos para evitar el ruido y reunieron "los tres palos y la bandera" con los que habrían de crear la nueva población. Sobre las dos y media de la madrugada llegaron al lugar elegido, un predio estatal en la zona sur de la ciudad[13]. "La oscuridad nos hacía avanzar a porrazo y porrazo. Con las primeras luces del alba, cada cual empezó a limpiar su pedazo de yuyo, a hacer su ruca e izar la bandera", recuerda uno de los testimonios[14].

El "campamento" resistió la acción policial para desalojarlos y las familias comenzaron a construir la población. Desde el primer momento definieron por sí mismos los criterios que habrían de seguir. La construcción de la población a la que denominaron La Victoria, fue "un enorme ejercicio de auto-organización de los pobladores", que debieron "sumar esfuerzos e inventar los recursos,

[12] Entrevista personal, abril de 2007.
[13] La primera ocupación de tierras realizada en Chile está documentada en los libros de Mario Garcés y en el trabajo del Grupo Identidad de Memoria Popular citados al final.
[14] Mario Garcés et al, ob. cit. p. 130.

poniendo en juego todos los saberes y todas las capacidades" ya que el gobierno si bien no los echó no colaboró en la construcción de la nueva población[15].

El primer aspecto diferenciador con luchas anteriores es la auto-organización. La primera noche se realizó una gran asamblea en la que se decidió crear comisiones de vigilancia, subsistencia, sanidad y otras. En adelante todas las decisiones importantes pasan por el tamiz del debate colectivo. El segundo, es la autoconstrucción. Los primeros edificios públicos, construidos también por los pobladores, fueron la escuela y la policlínica, lo que refleja las prioridades de sus habitantes. Una ciudad construida y gobernada por los más pobres en base a una rica y extensa red comunitaria, como recuerda Mario Garcés.

La "toma" de La Victoria conformó un patrón de acción social que iba a repetirse durante las décadas siguientes y hasta el día de hoy, no sólo en Chile sino en el resto de América Latina con pequeñas variantes. Consiste en la organización colectiva previa a la toma, la elección cuidadosa de un espacio adecuado, la acción sorpresiva preferentemente durante la noche, la búsqueda de un paraguas legal en base a relaciones con las iglesias o los partidos políticos y la elaboración de un discurso legitimador de la acción ilegal. Si la toma logra resistir los primeros momentos en que las fuerzas públicas intentan el desalojo, es muy probable que los ocupantes consigan asentarse.

Este patrón de acción social, bien distinto a las agregaciones individuales por familias predominantes en las favelas, las callampas y las villas miseria, que dio sus primeros pasos en la década de 1950 en Santiago y en Lima, se comenzó a practicar en Buenos Aires y Montevideo, las ciudades más "europeas" por homogéneas, recién en la década de 1980[16].

Una nueva ciudad

La toma "supone una fractura radical con las lógicas institucionales y con el principio fundamental de las democracias liberales, la propiedad"[17]. La legitimidad ocupa el lugar de la legalidad y el valor de uso de la tierra prevalece por sobre el valor de cambio. Con esa acción un colectivo invisibilizado se convierte en sujeto político-social. En La Victoria sucede algo más: la autoconstrucción de las viviendas y del barrio significa la apropiación de los pobladores de un espacio en el que habita en adelante un "nosotros" que se erige como autogobierno de la población.

Esta cualidad abarca todos los aspectos de la cotidianeidad. Gobernaron sus vidas, gobernaron una población entera, crearon formas de poder popular o contrapoderes.

Las mujeres jugaron un papel destacado, al punto que muchas aseguran que dejaron a sus maridos para ir a la toma o no les informaron del paso crucial que iban a dar en sus vidas. "Yo me fui sola con mi hija de siete meses ya que mi marido no me acompañó", relata Luisa que en el momento de la toma tenía 18 años[18]. Zulema, de 42, recuerda que "se vinieron varias familias, a escondidas de sus esposos como yo"[19]. Las mujeres de los sectores populares tenían, incluso a mediados de los años 50, un nivel de autonomía sorprendente. En rigor, habría que decir las mujeres y sus hijos, las *madres*. Ellas no sólo tomaron la delantera a la hora de ocupar, también a la hora de resistir el desalojo y ponerse con sus hijos frente los carabineros.

El historiador chileno Gabriel Salazar asegura que las mujeres de los sectores populares aprendieron antes de 1950 a organizar asambleas de conventillo, huelgas de arrendatarios, tomas de terrenos, grupos de salud, resistencias a los desalojos policiales y otras formas de resistencia. Para convertirse

[15] Mario Garcés, ob. cit. p. 138.
[16] Callampas son las poblaciones precarias que reciben ese nombre de un hongo, ya que crecen en una noche.
[17] Grupo Identidad de Memoria Popular, ob. cit. p. 14.
[18] Idem, p. 58
[19] Idem, p. 25.

en “dueñas de casa” tuvieron que convertirse en activistas y promotoras de tomas; así, las pobladoras fueron desarrollando “un cierto tipo de poder popular y local”, que se resume en la capacidad de crear territorios libres en los que se practicaba un “ejercicio directo de soberanía” en lo que eran verdaderas comunas autónomas[20].

La Victoria se construyó como una *comunidad* de sentimientos y de sentidos. Me interesa destacar que la identidad no está anclada en el lugar físico sino en los afectos, en lo vivido en común. En los primeros tiempos todos se decían “compañeros” como aseguran los testimonios. En parte porque todo lo hacían entre todos. Pero no es un compañerismo ideológico sino algo más serio: las lluvias de noviembre provocaron la muerte de 21 niños de pecho.

La muerte de los niños es algo especial. Cuando los sin tierra de Brasil ocupan un predio, levantan una inmensa cruz de madera. Cada vez que muere un niño en el campamento le colocan un lienzo blanco que cuelga de la cruz. Es algo sagrado. En La Victoria cuando moría un niño, y a veces cuando fallecía un adulto, se formaba una larga caravana que marchaba a pie hasta el cementerio luego de recorrer las calles de la población.

Hasta el golpe de Estado 1973 los sectores populares fueron los principales creadores de espacio urbano. En setiembre de 1970 la ciudad estaba en completa transformación, a instancia de los campamentos que eran “la fuerza social más influyente en la comunidad urbana del Gran Santiago”[21]. El golpe de Estado de Augusto Pinochet buscaba revertir esa posición casi hegemónica adquirida por los sectores populares. Ese tercio de la población de la capital que había construido sus barrios, sus viviendas, escuelas, consultorios de salud y presionaba por los servicios básicos, era una amenaza al dominio de las elites. El régimen militar se abocó a revertir la situación desplazando a toda esa población hacia lugares construidos por el Estado o el mercado.

Entre 1980 y 2000 se construyeron en Santiago 202 mil “viviendas sociales” para trasladar a un millón de personas que vivían en poblaciones autoconstruidas, la quinta parte de la población de la capital, a conjuntos habitacionales segregados, alejados del centro. Para los pobres se construyó una enorme masa de viviendas de baja calidad en todo el país. Se procedió en primer lugar a “limpiar” los barrios ricos. Con ello se buscaba un doble objetivo: eliminar las distorsiones que los asentamientos creaban sobre el valor del suelo en los sectores centrales y consolidar la segregación espacial de las clases sociales como medida de seguridad.

Urbanistas chilenos consideran que la erradicación de pobres de la ciudad consolidada procesada por la dictadura fue una medida radical y única en el continente. Al parecer, la oleada de movilizaciones de 1983 en esas barriadas –luego de diez años de feroz represión y reestructuración de la sociedad- convenció a las elites que debían proceder con urgencia, ya que los pobladores fueron los grandes protagonistas de las masivas protestas nacionales que pusieron a la dictadura a la defensiva. En 1980 hubo nuevas tomas que amenazaban con generalizarse.

La mujeres contra Pinochet

Desde 1983 las poblaciones que habían creado los sectores populares a partir de la toma de La Victoria jugaron un papel decisivo en la resistencia a la dictadura. Los barrios autoconstruidos y autogobernados sustituyeron a las fábricas como epicentro de la acción popular. En 1983, luego de diez años de dictadura, los sectores populares desafiaron al régimen en la calle a través de once “protestas nacionales” entre el 11 de mayo de ese año y el 30 de octubre de 1984. Fueron protagonizadas por jóvenes que utilizaron barricadas y fogatas como demarcadores de sus territorios.

[20] Salazar y Pinto, ob. cit. p. 251.
[21] Mario Garcés, ob. cit, p. 416.

Desde principios de la década de 1980 las mujeres y los jóvenes, a través de sus organizaciones de sobrevivencia y socio-culturales, comienzan a ganar protagonismo y a responder al intento de desarticulación del mundo popular que procuraba la dictadura. La apropiación del territorio que se registra en las protestas, donde las barricadas imponen límites a la presencia estatal, ha sido la forma de negar la autoridad en los espacios autocontrolados ("aquí no entran" se escuchaba en las barricadas en referencia a los Carabineros), haciendo efectivo un "cierre de la población" que representó "la afirmación de la comunidad popular como alternativa a la autoridad del Estado y la negación de la dictadura como propuesta de totalidad"[22].

La respuesta estatal fue brutal. En poco más de un año hubo por lo menos 75 muertos, más de mil heridos y seis mil detenidos, y en la represión participaron 18 mil militares además de civiles y carabineros. Esto da una pauta de la intensidad de las protestas que sólo pudieron existir por una contundente decisión comunitaria. Pese a la represión no hubo derrota. Se recuperó la identidad y el éxito consistió en la existencia misma de las protestas, en la capacidad de volver a lanzar un desafío sostenido al sistema durante un año y medio luego de una década de represión, torturas y desapariciones.

Entre los nuevos actores, básicamente mujeres y jóvenes pobladores, hay algunas diferencias en las que resulta necesario detenerse. Los sectores populares, y de modo muy desatacado las mujeres del abajo, desarrollan nuevas capacidades, siendo la principal de ellas la capacidad de producir y re-producir sus vidas sin acudir al mercado, o sea sin patrones.

Las pobladoras de los años 80 no se organizaron sólo para tomarse un sitio y levantar un campamento a la espera del decreto estatal. "Ellas se organizaron **entre sí** (y con otros pobladores) para **producir** (formando amasaderías, lavanderías, talleres de tejido, etc.), **subsistir** (ollas comunes, huertos familiares, comprando juntos), **autoeducarse** (colectivos de mujeres, grupos culturales) y, además, **resistir** (militancia, grupos de salud). Todo ello no sólo al **margen** del Estado, sino también **contra** el Estado[23]. Estas mujeres modificaron lo que entendíamos por movimiento social. No crearon aparatos ni estructuras burocráticas.

La Victoria hoy

En La Victoria pude comprobar personalmente, en el centro cultural Pedro Mariqueo, el grado de autonomía de las nuevas organizaciones de pobladores. Una frase me impresionó más que ninguna: "Nuestro problema empezó con la democracia"[24]. No parecía una afirmación de carácter ideológico sino de sentido común que el resto de los presentes, unos treinta entre los que predominaban las mujeres y los jóvenes, compartían sin darle mayor trascendencia.

El panorama que ofrecía la reunión era digno de ser analizado. La inmensa mayoría eran jóvenes, aunque había algunos mayores, y predominaban las mujeres. La diversidad era enrome, casi tan grande como la que existe en la población. De alguna manera, puede decirse que todas esas personas están experimentando, en pequeño, la convivencia en la diversidad, la acción social en diversidad, la resistencia en diversidad.

Al salir del centro Pedro Mariqueo, donde funciona la radio y la biblioteca, sentí que los de abajo están preparando algo grande: ensayan cómo será el mundo nuevo. A poca distancia de allí, funciona el canal de televisión comunitaria Señal 3. Lo dirige Cristian Valdivia, pintor, carpintero, reparador de computadoras, oficios que le permiten sobrevivir y dedicar tiempo a su pasión, la tevé

[22] Marisa Revilla, ob. cit, p. 63.
[23] Salazar y Pinto, ob. cit. p. 261. Negritas en el original.
[24] Entrevista personal, abril de 2007.

comunitaria. Son 24 personas las que mantienen la tevé “educativa, informativa y recreativa” donde los centros culturales y sociales del barrio tienen su propia programación. El canal no tiene financiación externa, sólo el apoyo de sus socios, de los grupos que hacen los programas, y de algunos comerciantes del barrio. “Al municipio no le pedimos nada”, dice Cristian.

Parece evidente que luego de 50 años, en La Victoria como en tantos lugares de América Latina el cambio social es básicamente cambio cultural. Para los gobiernos neoliberales, aún para los encabezados por fuerzas progresistas, la autonomía y la diferencia cultural son peligrosas. De hecho La Victoria es una barrio intervenido por el Estado que envía a los carabineros a vigilar las poblaciones. Con la excusa de la droga y la delincuencia, en 2001 se puso en marcha el Programa Barrio Seguro a cargo del ministerio del Interior. Con fondos del BID el programa supone la intervención policial y social de los barrios “marginales” o “conflictivos”. La primera población afectada fue La Legua, la segunda La Victoria, y así hasta nueve poblaciones. “Tenemos vigilancia de los carabineros las 24 horas. Cualquier actividad que se desarrolle hay que avisarle a los carabineros”, dice Cristian.

Caminando por La Victoria hacia la casa de las Hermanitas de Jesús, que trabajaron junto al padre André Jarlán, pueden verse en las esquinas camiones de carabineros armados con fusiles. María Inés nos hace pasar a una casita en la que conviven las cuatro monjas. Durante largo rato relata su experiencia en el sur, junto a las comunidades mapuches. Habla suave y pausado, tal vez porque supera largamente los 70 años. Cuando le preguntamos por La Victoria hoy, baja la vista y hace un gesto entre el cansancio y el fastidio: “Los pacos tienen que irse de acá”. Y se queda mirando el infinito. O, tal vez, la imagen de Jesús colgada junto a la del padre André.

Recursos

Fiamma, Paula “Haciendo televisión participativa”, entrevista a Cristian Valdivia, noviembre de 2006, en www.nuestro.cl

Garcés, Mario *Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago*, 1957-1970, LOM, Santiago, 2002.

Garcés, Mario et al *El mundo de las poblaciones*, LOM, Santiago, 2002.

Grupo Identidad de Memoria Popular *Memorias de la Victoria*, Quimantú, Santiago, 2007.

Revilla, Marisa “Chile: actores populares en a protesta nacional 1983-1984”, en *América Latina hoy*, Salamanca, vol. 1, 1991.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto *Historia contemporánea de Chile IV. Hombría y feminida*d, LOM, Santiago, 2002.

Programa de las Américas, 18 de octubre de 2007

Niños y niñas trabajadores
Cuando ya nada se espera

Parece un milagro que pueda sostener el bombo y, además, golpearlo casi rítmicamente. Pero además baila junto a una decena de niñas de su edad que sostienen una pequeña pancarta bajo el asfixiante sopor veraniego que planea sobre Asunción.

“Doce”, responde secamente cuando le pregunto la edad.

“Gladys“, sonríe cuando me intereso por su nombre. Y sigue sacándole sonidos sordos al bombo mientras corean algo ininteligible, seguramente en guaraní.

Dice que trabaja en el Abasto, un sitio inhóspito y desaconsejable aún para los más curtidos adultos. Gladys vende hierbas medicinales en un puesto que una vez fue de su mamá, que ahora forma parte del Grupo de Apoyo a la Coordinación Nacional de Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores (Connats), en el que la niña se desempeña como “dirigenta”.

Una pregunta ingenua, y desubicada, le pinta una sornisa en el rostro moreno: “¿Cúando empezaste a trabajar en el Abasto?”.

“Nací en el Abasto”, escupe. “Mi madre tenía un puesto de venta y yo ya iba desde que estaba en la panza”. Lo demás vino solo. Aprendió a hacer las cuentas antes que a jugar; conoció los horrores de la persecución policial; la humillación de los violadores, no en carne propia porque su madre la protegió de los extremos que la vida tiene reservada para las niñas que trabajan en la calle. Pero Gladys decidió seguir el camino de sus hermanos mayores, como Lorenzo, que hace siete años crearon la Connats apoyados por una pequeña ong, Callescuela. Fue comenzar otra vida.

“Hoy soy una persona”, dice Francisco, 18, lustrabotas en la Terminal de Autobuses, uno de los más curtidos dirigentes de la Connats. “Empecé a los 11 y puedo decir que la mayor parte de mi vida la dediqué a la organización”, añade con una sornisa socarrona. “Primero fue por el trabajo, porque si no nos organizábamos la policía nos echaba todos los días de la Terminal. Seguí por convicción y por compromiso con mi clase social. Ahora es un sentimiento”. Su hermano mayor vende diarios y los otros dos son también lustrabotas. Antes de recalar en la terminal, Francisco vendió frutas, caramelos, limpió vidrios, siempre en la calle. Se apasiona cuando relata cómo le entraron a eso de la organización. “Somos 50 lustrabotas, 25 en cada turno de cuatro horas. En los estatutos decimos que para estar en la organización es obligatorio ir a la escuela y damos apoyo escolar a los compañeros que lo necesitan. Ahora se terminó el maltrato, los robos y el desprecio, tenemos un convenio verbal con la dirección de la Terminal y la policía no se atreve a meterse con nosotros. Hacemos una asamblea semanal donde discutimos todo, desde problemas legales hasta personales”. Cada uno gana un promedio de dos dólares diarios y tienen un comedor donde sirven meriendas a otros niños y niñas que trabajan.

La Connats tiene más de 20 grupos de base en una docena de ciudades paraguayas, contactos con decenas de organizaciones de todo el mundo, pero en especial con la peruana molacnats, referente para todos los nats (niñ@s y adolescentes trabajadores) del continente. Participan en las marchas del 1 de mayo, donde suelen convocar algo más de mil adherentes, realizan talleres, organizan juegos y teatro, no sólo porque son niños y niñas sino proque quieren ser “sujetos” de sus vidas.

Como todas la organizaciones nats del mundo, se oponen al Convenio 138 de la OIT que establece la edad mínima para trabajar. Esta posición les ha granjeado críticas de gobiernos y organizaciones internacionales, lo que provocó que la ong que los apoya, Callescuela, se quedara sin fondos y

debiera cerrar sus puertas. Sin embargo, ellas y ellos no parecen dispuestos a cambiar de opinión: “El Convenio nos deja más desprotegidos, es decir en la ilegalidad, aumentando la persecución y la represión policial, y nos quita la posibilidad de seguir viviendo”, señala el manifiesto de la Primera Marcha nacional de Niños, Niñas y Adoelscentes Trabajadores realizada en agosto de 2002.

Como sea, la “organización” sigue creciendo. Gladys se empeñó en formar un grupo de base en su barrio en la periferia de Asunción, integrado por niñas de 11 a 13 años que trabajan en sus casas. “Es un trabajo, o no”, desafía “La Alemana”, una rubia de ojos azules a la que no le gustó mi cara de sorpresa. “Recién en el 2003 los sindicatos y las organizaciones campesinas nos reconocieron”, tercia Francisco. Al parecer, los “señores” de las organizaciones formales se mostraban reacios a sentarse a discutir de igual a igual con niños y niñas, por lo que ahora les están exigiendo “una autocrítica a los movimientos campesinos, porque en el campo los niños trabajan pero no tienen derecho a organizarse”. Para Gladys, la cosa es sencilla: viven en la inseguridad, tanto policial como material. “Pero los niños somos los que más sufrimos la inseguridad, por eso tenemos que participar en las soluciones”.

MST: La difícil construcción de un mundo nuevo

“Derribar las alambradas del latifundio no era tan difícil como luchar contra los paquetes tecnológicos de las transnacionales”, asegura Huli sentado en la cocina de su casa, mientras echa agua caliente en el mate que compartimos y su hijo pequeño corretea por la casa. Dice que los campesinos organizados en el MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, de Brasil), durante años soñaron conquistar su tierra, y creían que eso resolvería todos sus problemas: la alimentación de sus hijos, una vida digna construida con el trabajo duro del campo, la educación, la salud y la vivienda. Sin embargo, la realidad ha mostrado ser mucho más difícil, ya que les esperaban sorpresas que nunca habían imaginado.

Huli Zang forma parte de una de las 376 familias del asentamiento *Filhos de Sepé* (Hijos de Sepé), que ocupa algo más de 6.000 hectáreas en el municipio de Viamao, a 40 kilómetros de Porto Alegre, capital del sureño estado de Rio Grande do Sul. El asentamiento, creado en febrero de 1999, está dividido en cuatro sectores, y la forma de organización del espacio en cada sector es lo que los sin tierra denominan una *agrovila* (villa agrícola): las viviendas están agrupadas en un sector pero no sobre la parcela individual de cada campesino. Ese agrupamiento facilita que las viviendas, sólidamente construidas en madera o ladrillos, tengan acceso a la electricidad y al agua potable, con lo que la vida cotidiana de los campesinos asentados es muy similar a la de los habitantes de las ciudades. La vivienda de Huli tiene una cocina de gas y otra de leña, refrigerador, televisor y computadora. Un camino que sale de las viviendas del sector –que forman una pequeña villa- los conecta con la ciudad más cercana, Viamao, y con las parcelas individuales que tienen un promedio de 17 hectáreas cada una.

El asentamiento está junto a un refugio silvestre de 2.500 hectáreas, denominado Bañado dos Pachecos, donde recalan miles de aves y diversas especies de peces y mamíferos. La zona está irrigada por esos bañados y es apta sólo para el cultivo de arroz, aunque contiguo a cada vivienda los asentados tienen una parcela suficiente para cultivar hortalizas y árboles frutales, y casi todos cuentan con gallinas y un par de vacas lecheras. Esto les permite autoabastecerse de una parte de sus alimentos. En el asentamiento funciona un Centro de Formación del MST, que tiene capacidad para albergar a 120 personas, cuenta con dormitorios, baños colectivos, salas de conferencias y de internet, y comedor. Durante todo el mes de agosto unos 80 activistas de media docena de países participaron en un seminario que cada año imparte la Coordinadora Latioamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC). Los asentados tienen una escuela a la que concurren 230 niños del asentamiento, en el que viven unas 1.800 personas.

Tierra y arroz

Antes de asentarse, los campesinos sin tierra vivieron casi cuatro años acampados a la orilla de las carreteras en barracas de lona negra, heladas en invierno y asfixiantes en verano. La negociación con las autoridades les permitió acceder a la tierra en la que hoy viven, que constituye el mayor asentamiento del estado. Una prueba de que los asentados tienen la voluntad de construir un mundo nuevo, y no apenas tener un trozo de tierra para cultivar, es que decidieron crear una *agrovila*. En efecto, unos cuantos asentamientos optaron por construir las viviendas sobre cada parcela individual, lo que genera problemas sociales y políticos casi insuperables. Cuando esto sucede, no sólo se hace imposible llevar los servicios de agua y luz a todos los campesinos (por la distancia entre las viviendas), sino que la sociabilidad es casi nula, con lo que se incrementa el proverbial individualismo del campesino que bloquea cualquier intento por construir una sociedad diferente.

Quien llega a visitar una *agrovila* con sus sencillas y bonitas viviendas, sus parcelas sembradas, adornadas con flores multicolores, y sus animales domésticos pastando y cacareando al sol, tiene la impresión de estar en un ambiente bucólico en el que todo marcha sobre ruedas. Nada más alejado de la realidad. El asentamiento *Filhos de Sepé* enfrenta múltiples problemas, en general derivados de la crisis mundial de la agricultura familiar ante el poderoso desarrollo del *agrobusiness* impulsado por las grandes multinacionales. Un primer problema se deriva precisamente de la opción por la *agrovila*. A menudo las parcelas individuales están alejadas de las viviendas, en ocasiones hasta 10 y 13 kilómetros. “Esto lleva a algunas familias a dejar de cultivar y arrendarlas a otros asentados”, dice Huli, que no rehuye ninguna de las preguntas. En los últimos años, para superar esta dificultad que se le presenta a todas las *agrovilas*, el MST ha diseñado un nuevo formato de campamento: se crean unidades de entre 15 y 20 familias, en las que las parcelas individuales se disponen de forma triangular y el vértice confluye en un “centro”, de modo que las viviendas están igualmente cercanas entre sí pero las parcelas quedan muy cerca de las viviendas. Esto supone desconcentrar el asentamiento, de un promedio de más de cien familias a unidades que denominan “núcleos de viviendas” que en ningún caso superan las 20 familias.

Pero el problema quizá más grave proviene de la dependencia de las multinacionales que les imponen el cultivo con agrotóxicos. “Monsanto nos trae el paquete teconológico, herbicidas, plaguicidas, o sea venenos, y nos trean el arroz. Con el tiempo vemos que pasamos de depender del latifundista que tenía la tierra a depender de las multinaciones que tienen la teconlogía. Llegamos a la conclusión de que con toda nuestra lucha no habíamos avanzado nada, que luchamos durante años para estar en un nuevo lugar de dependencia, y además envenenando a nuestras familias y a la población que consume arroz cultivado de esa manera”, dice Huli.

Una lucha sin fin

Para salir de este círculo de hierro, los asentados optaron por la agroecología. En el asentamiento se cultivan unas 1.600 hectáreas de forma convencional (o sea con plaguicidas), pero comenzaron un intenso debate interno y consiguieron que un pequeño núcleo de familias dieran el paso de cultivar arroz orgánico. El año pasado, 29 familias cultivaron 120 hectáreas sin agrotóxicos y formaron la Asociación de Productores de Arroz y Peces. Porque además aprovechan la abundancia de aguas para producir peces, con lo que consiguen diversificar la producción de alimentos. Ese año produjeron 6.000 bolsas de arroz orgánico y la producción fue comercializada para la merienda escolar en el municipio de Viamao, gobernado por el Partido de los Trabajadores. Este año ya son 35 familias, esperan sembrar 150 hectáreas y producir 10.000 bolsas.

Descubrieron que el cultivo orgánico de arroz no sólo es rentable sino que la productdividad por hectárea es exactamente el doble que con los agrotóxicos. Recuperaron una vieja tradición campesina que consiste en preparar las tierra para el cultivo con patos. “Los patos se comen todas las hierbas, limpian el terreno mucho mejor que ningún veneno agroquímico y además lo abonan con sus excrementos. Dejamos los patos durante meses y ellos son los que preparan la tierra. Luego, al sembrar el arroz, los quitamos y los vendemos o los comemos”, relata Huli con una gran sonrisa. Con la producción orgánica tienen sus propias semillas e insumos, y para producir no dependen de la compra en el mercado, además de que preservan la salud de quien produce y de los que consumen.

Sin embargo, ahora enfrentan el problema de la certificación. En Brasil existen sólo tres empresas certificadoras de cultivos orgánicos y todas están vinculadas a las multinacionales. “O sea, una vez más nos topamos con el mismo enemigo”, sigue Huli. Pero lo que más les indigna, es que el “certificador” visita una sola vez al año el asentamiento, les cobra miles de dólares y no sigue el proceso de cultivo, con lo que cualquier productor “orgánico” podría utilizar agrotóxicos pese a contar con la “certificación”. Para resolver este nuevo e inesperado problema, el movimiento está

analizando la posibilidad de crear un equipo de “certificación comunitaria”, lo que les permitiría eludir a las multinacionales.

Por otro lado, los asentados se quejan de que el gobierno federal y el estatal no cuentan con créditos para la producción agroecológica. En suma, una cadena de dificultades; cada vez que superan un obstáculo, encuentran otro nuevo y en el fondo el mismo problema: el control de las grandes empresas de las tecnologías agrícolas que les permite seguir explotando a los campesinos. El desarrollo y control de nuevas teonologías por parte de las multinacionales, ha hecho posible un nuevo tipo de opresión: ya no les hace falta la propiedad de los medios de producción y el control del tiempo y los modos de trabajo; se trata de una dominación “inmaterial”, asentada en el dominio del saber y del mercado, como forma de seguir acumulando ganancias. Huli nos cuenta que la producción de arroz tiene cada vez menos valor en el mercado, con lo que las 1.600 hectáreas que cultivan los campesinos asentados no les está permitiendo siquiera sobrevivir de la tierra.

Antes de dejar el asentamiento, le preguntamos cuáles son las fuentes de ingresos de los asentados en *Filhos de Sepé*. Son tres: las huertas familiares, el arroz, y el trabajo en los municipios vecinos, donde las mujeres se emplean como limpiadoras y los varones en la construcción. “¿Qué porcentaje de sus ingresos obtienen en cada trabajo?”, preguntamos. Huli no puede evitar una mueca de tristeza: “Infelizmente, la mayor parte de sus ingresos los obtienen trabajando en la limpieza y la construcción. Así son las cosas”.

La lucha por la tierra revela ser mucho más compleja que lo cualquiera puede imaginar. Quizá el gran triunfo de los sin tierra es que los campesinos permanecen en el asentamiento y no se han marchado a engrosar los cinturones pobres de las grandes ciudades. Todo lo demás es una lucha permanente, interminable. Más compleja que la lucha por la tierra, ya que el capital ha mostrado su capacidad de transfigurarse para seguir controlando los mecanismos de dominación, y se les presenta de forma menos palpable, casi invisible. Esto requiere formación y aprendizaje permanentes, que se han convertido en formas imprescindibles de lucha.

Sepé Tiraju

El 7 de febrero de 1756 el indio guaraní Sepé Tiraju fue muerto en combate por las tropas españolas y portuguesas en la ciudad de Sao Gabriel (sur de Rio Grande do Sul). El Tratado de Madrid, de 1750, firmado por estos dos países, decretó que todos los indios de las Reducciones Guaraníticas (siete pueblos proyectados por los jesuitas y construidos por los pueblos originarios), deberían abandonarlas y mudarse a la orilla derecha del río Uruguay, hoy territorio argentino.

Un ejército luso-español de 3.500 soldados armados con cañones, el mejor preparado de la época, enfrentó a indios armados con lanzas y flechas. Tres días después de la muerte de Sepé, el 10 de febrero, cerca de 1.500 indios fueron asesinados. Pese a que el Tratado de Madrid fue derogado en 1761, consiguió sus objetivos: las Reducciones Guaraníticas, definidas por Voltaire como “un triunfo de la humanidad”, por las elevadas condiciones de vida cooperativa, el auge de las artes como la música, la impresión de libros, y el desarrollo de la astronomía y la meteorología, fueron destruidas. Este año, los sin tierra y otros movimientos sociales conmemoraron el 250 aniversario de la caída en combate de Sepé, como parte de la recuperación de una de las más notables experiencias de creación de mundos diferentes que existieron en este continente.

Programa de las Américas, 12 de setiembre de 2006.

Bibliografía

Luis Costa, “Conmemoración de las Reducciones guaraníticas”, 19 de febrero de 2006, www.sinpermiso.info

MST, “O que levar em conta para a organizaçao do assentamento”, Cuaderno de Cooperación Agrícola No. 10, Concrab, San Pablo, 2001.

El Alto: un mundo nuevo desde la diferencia

Un caos en movimiento. Una Babel enmarañada. Vendedoras callejeras y comerciantes, mercaderes y feriantes, corredores y comisionistas machacando sones contumaces, tránsito agitado sobre el barro negro y pegajoso que rebalsa aceras y calles; zumban bocinas mezcladas con músicas andinas –tradicionales de roncos *pututus* y de electrizantes guitarras-, fusionadas con voces que ofrecen-venden-reclaman-mercadean. Cientos de camionetas se preparan para sumergirse en la hoyada paceña, y otras tantas hacen la proeza de remontar la interminable cuesta: es la Ceja de El Alto, el centro o el nudo comercial y político de la urbe aymara. Una bacanal de colores y sonidos. A medida que se va permaneciendo, en el punto en que los sentidos se acostumbran a los 4.100 metros de altura y al aire gélido que sopla desde la nevada Cordillera Real, cuando se va aclimatando al ajetreo y al gentío, la batahola empieza a cobrar forma. Basta con dejarse llevar por el ambiente, para que los ruidos arremolinados se truequen en rumor, y la cacofonía en son. El Alto es un caos mirado desde fuera. Es decir, si se cultiva la mirada occidental, ajena, colonial.

La insurrección de octubre de 2003, que derribó al presidente Gonzalo Sánchez de Losada y trabó la continuidad del modelo neoliberal en Bolivia, iluminó la existencia de una sociedad alterna que tiene su mayor desarrollo entre los aymaras del entorno del Lago Titicaca, y en la ciudad de El Alto su mayor exponente. Esa sociedad cuenta con sus propias instituciones políticas y sociales, su propia economía y una cultura netamente diferenciada de la sociedad "oficial", mestiza y blanca, que se asienta en las instituciones estatales y en la economía de mercado. Mostrar algunos aspectos de esa "otra" sociedad es el objetivo de este breve trabajo.

Crecimiento explosivo

El Alto ha jugado un papel destacado en las luchas sociales bolivianas. En 1871 las milicias aymaras de Tupac Katari y Bartolina Sisa establecieron en esa zona, pampas despobladas entonces, su cuartel general desde el que bajaban a La Paz, ciudad que cercaron durante meses. En 1899 los aymaras de El Alto establecieron una muralla humana durante la guerra federal para impedir el ingreso de tropas constitucionales. En 1952, fue el escenario político que confirmó el triunfo de la revolución nacional. Desde comienzos de este siglo, El Alto es el centro político de los aymaras, la ciudad que crece con mayor velocidad en el país, y es la ciudad rebelde más importante de América Latina.

El Alto tiene una ventaja geográfica y estratégica sobre La Paz, centro político y administrativo del país. Situado a 4.000 metros, domina las laderas y el acceso a la ciudad, enclavada a 3.600 metros en una inmensa hoyada; una profunda depresión del terreno en la que los españoles construyeron la principal ciudad boliviana. Desde un punto de vista social, puede decirse que en el Altiplano los pobres viven arriba (El Alto) y los ricos viven abajo (La Paz). Esta ventaja geográfica de los aymaras ha jugado un papel destacado en la historia de Bolivia y lo sigue jugando aún hoy.

En 1952 vivían en El Alto apenas 11 mil personas, que constituían una población básicamente rural. Entre 1976 y 1985 (cuando consigue la autonomía municipal) la población creció explosivamente por la emigración desde los centros mineros y desde las áreas rurales aymaras y quechuas del Altiplano. Según el censo del año 2001 la población asciende a 650 mil personas y actualmente se supone que se acerca a las 800 mil, de las cuales el 81% se autoidentifican como indígenas, en particular aymaras.

Un reciente estudio sociológico define a El Alto como "un conglomerado híbrido de distintas experiencias comunales, artesanales, comerciales y obreras que se mueven en el espacio urbano y se entrecruzan cotidianamente de forma fragmentada"[25]. La inmensa mayoría son pobres o muy pobres, y no tienen acceso al agua potable, la luz, la salud, la educación y la vivienda. El Alto es una ciudad precaria, de calles irregulares y polvorientas, de viviendas de adobe a las que se les van adosando ladrillos. Su población vive bajo temperaturas extremas que en promedio oscilan entre los 10 grados bajo cero y los 20 grados mientras brilla el macizo sol del mediodía. Un dato adicional: el 60% de la población tiene menos de 25 años.

Una ciudad autoconstruida

Este crecimiento explosivo –a un promedio de casi el 10% anual- ha llevado a que una buena parte de los alteños no tenga acceso a los servicios básicos. En 1997, UNICEF estimaba que sólo el 34% de los alteños tenían acceso a todos los servicios, incluyendo calles asfaltadas o empedradas, servicio de basura y teléfono público.

Por otro lado, hasta un 75% de las familias no tiene ningún tipo de afiliación médica, en una zona donde se registra una elevada mortalidad infantil. El analfabetismo alcanzaba a comienzos de los '90 al 40% de la población. En general, los servicios han sido construidos por los propios vecinos, organizados en juntas vecinales que, a su vez, se agrupan en la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (Fejuve). Actualmente existen unas 500 juntas vecinales, que han sido las encargadas de la construcción urbana, ya sea directamente con trabajo colectivo solidario o presionando a las autoridades municipales.

En cuanto al trabajo, la principal característica es el autoempleo. El 70% de la población ocupada trabaja en el sector familiar (50%) o semiempresarial (20%)[26].

Tanto la construcción de la ciudad por los propios vecinos como el autoempleo, han generado una relación muy particular con el medio: los habitantes de El Alto son conscientes de que todo lo han hecho ellos, lo que se resume en un sentimiento de pertenencia y autoestima muy elevados.

Organización para la sobrevivencia y la resistencia

La autoconstrucción de la ciudad y la autogeneración de empleo no hubieran sido posibles sin una sólida organización de base, barrio por barrio, calle por calle, mercado por mercado. Desde 1957 existen organizaciones vecinales aunque la Fejuve fue creada recién en 1979. Sin embargo, no es la única organización de El Alto. Existen asociaciones juveniles y culturales, asociaciones de obreros relocalizados, asociaciones de padres de familia que se encargan de gestionar la educación, y la Central Obrera Regional (COR) de El Alto.

En los años 70 se fueron creando federaciones laborales de comerciantes y artesanos, "que a diferencia de los obreros de empresa, tienen una identidad laboral de fuerte arraigo territorial"[27]. Surgieron así las organizaciones de gremiales, artesanos y comerciantes minoristas, los panificadores y los trabajadores de carne, que en 1988 crean la Central Obrera Reginal (COR), a la que se incorporaron los bares y pensiones y los empleados municipales. Estas agrupaciones son, en su inmensa mayoría, de microempresarios y trabajadores por cuenta propia, un sector social que en otros países habitualmente no está organizado. Desde el comienzo, la COR coordinó sus acciones

[25] Alvaro García Linera, ob. cit., p. 592.
[26] Las unidades semiempresariales tienen menos de cuatro trabajadores, siendo uno o dos de ellos familiares, en general el propietario que también trabaja, y otros dos son empleados.
[27] Alvaro García Linera, ob. cit. p. 594.

con la Fejuve, siendo los actores más importantes de la ciudad, que jugaron un papel determinante en la lucha por la creación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) en 2001, y sobre todo en las grandes movilizaciones de setiembre-octubre de 2003 y mayo-junio de 2005 que se saldaron con la caída de los presidentes Gonzalo Sánchez de Losada y Carlos Mesa.

Una mirada más fina de las juntas vecinales permite comprender que estamos ante un tipo de organización comunitaria que, de alguna manera, reproduce la forma de organización tradicional de los aymaras y quechuas rurales. En El Alto, la población recreó –reprodujo modificándola- la ancestral comunidad andina. El sociólogo aymara Felix Patzi se pregunta: "¿Por qué la gente obedece a las organizaciones, cuando podría no hacerlo?" Patzi se refiere a que las juntas vecinales y las gremiales de los mercados establecen la participación obligatoria de sus miembros en las manifestaciones, asambleas y en todas las acciones que convocan. Para ello elaboran "fichas" como forma de control de la asistencia de cada familia. Lo que debe ser respondido es, en su opinión, las razones por las cuales la población acata. En efecto, la obligatoriedad forma parte de la cultura comunitaria, pero en el caso de las comunidades rurales se debe a que los campesinos no son propietarios de la tierra, que sólo pueden usufructuar, y en caso de no acatar pierden el acceso al único medio de sobrevivencia.

Según Patzi, hay tres elementos que son los que permiten hablar de comunidad en El Alto: los vinculados al mercado, el territorio y la educación. Ellos demuestran la validez de la estructura comunitaria. En su opinión, una comunidad se caracteriza por la existencia de *propiedad colectiva y posesión privada* de los bienes. En la comunidad rural ese papel lo juega la tierra, pero en El Alto es más complejo. En el comercio, "los puestos de venta no son propiedad privada, son manejados por el sindicato, los llamados gremios, o sea que el propietario es la colectividad. La gente obedece al gremio porque sin poder comerciar no pueden sobrevivir"[28]. En cuanto al territorio, las decisiones en torno a conseguir agua, luz, gas y otros servicios no son individuales. Si no acatas las decisiones de la junta tu calle no tendrás aceras o agua o luz, porque las cooperativas que se han creado para los servicios son acciones colectivas que han salvado el déficit estatal. Por último, los comités de padres son los que controlan el acceso de los hijos a la educación, de modo que la participación en sus asambleas y acciones son decisivas para asegurar el futuro de sus hijos. Este conjunto de características es lo que se denomina como "obligatoriedad", pero no se trata de obligaciones impuestas sino consensuadas, aceptadas por la población que siente que la comunidad urbana es una suerte de extensión natural de la comunidad rural y la forma de organización que asegura la sobrevivencia en un medio hostil.

Las juntas vecinales son parte de "un proceso de autoorganización social de las zonas urbanas para debatir y buscar resolver las necesidades básicas urbanas (agua potable, electricidad, alcantarillado, atención de salud, educación, campos recreativos, etc.), de la población de sus barrios"[29]. Los que aspiran a ser dirigentes de la junta vecinal, deben cumplir algunos requisitos: vivir por lo menos dos años en la zona, no ser loteador (especulador que vende terrenos), comerciante, transportista, panadero o dirigente de algún partido político; no ser "traidor" ni haber colaborado con las dictaduras.

Pablo Mamani, aymara y director de la carrera de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), sostiene que las juntas vecinales "tienen una característica parecida a las comunidades rurales del mundo andino, por su estructura, su lógica, su territorialidad, su sistema de organización"[30]. Aunque la participación en la junta vecinal es voluntaria, "el que no acude recibe una sanción social, a través de rumores que dicen que el vecino no respeta a la vecindad o a la

[28] Entrevista de Luis Gómez y Raúl Zibechi a Félix Patzi, La Paz, 19 de julio de 2005.
[29] Alvaro García Linera, ob. cit. p. 599.
[30] Entrevista de Luis Gómez y Raúl Zibechi a Pablo Mamani, El Alto, 22 de julio de 2005.

junta". Para evitar esa imagen negativa, prácticamente todos los vecinos participan en las asambleas mensuales. A quienes no acuden a las marchas, actos, cortes o a las propias asambleas, se les imponen multas que suelen ser castigos simbólicos. Las juntas vecinales son la columna vertebral del movimiento social en El Alto, y permiten comprender la potencia de ese movimiento.

Las formas de acción de la comunidad urbana

Las juntas vecinales son una forma de organización horizontal que actúa sin intermediarios. Es la experiencia de base horizontal "la que precisamente se tensará exitosamente durante las jornadas de sublevación civil de octubre de 2003"[31].

Esto supone acercar la mirada a estas llamadas micro-estructuras de movilización barrial, ya que es durante esa movilización cuando se despliegan las potencias y se hacen visibles aspectos que aparecen ocultos o sumergidos en la cotidianeidad. En general, los testimonios y análisis coinciden en que durante la rebelión las bases desbordaron a sus dirigentes y a las propias organizaciones, a tal punto que varios dirigentes medios aseguran que fueron "obligados" por las bases. Se trata de una presión sorda, que viene de muy abajo, y es por lo tanto incontenible cuando se despliega. Roxana Seijas, dirigente de la Fejuve, señala algo sorprendente respecto a la relación entre bases y dirigentes: "Aquí a la cabeza con sus entornos (por los dirigentes) nos llaman rellenos"[32]. O sea, son superficiales, como adornos, pero son forzados por las bases a trabajar "nosotros los rellenos somos los que hemos trabajado" afirma. Su testimonio muestra dos aspectos claves de la cultural comunal: ser dirigente no es un privilegio sino un servicio que nunca se autonomiza de la base; y, como son "relleno", pueden ser cambiados por otros sin que deje de funcionar la organización, sin que se produzcan traumas ni cambios de orientación.

Así, la rebelión "careció de organizador y líder, y fue ejecutada directamente por los vecinos de barrio y calle". Algo así sólo puede suceder si ya existe, en la vida cotidiana, el hábito de la autoorganización.

Las asambleas jugaron un papel decisivo. Sobre la base de la amplia experiencia asamblearia de las juntas vecinales, los pobladores de los barrios se agruparon en asambleas informales pero masivas, convertidas en espacios de deliberación y encuentro, de legitimación y legalización social de la movilización, y en escenario de intercambio de informaciones. Las radios locales, por su parte, amplificaron la comunicación entre las bases y le dieron un carácter de cohesión masiva, en particular la red Erbol (Educación Radiofónica de Bolivia), vinculada a la Iglesia Católica.

El ancestral sistema de turnos, surgido en las comunidades rurales, permitió garantizar las vigilias para los bloqueos de calles y rutas, la alimentación de los movilizados y el mantenimiento de la acción callejera en niveles muy elevados de masividad, de modo que mientras unos participan directamente otros descansan y mantienen activa la vida cotidiana. En ciertas movilizaciones, como la que sucedió en setiembre de 2000, participaron rotativamente medio millón de aymaras (de un total de un millón y medio que viven en Bolivia), lo que revela que prácticamente toda la población estuvo de alguna manera involucrada a través de esta forma no jerárquica de división del trabajo.

El despliegue del abajo: las insurrecciones

En los años 90, en pleno auge del neoliberalismo, se produjeron cambios importantes en El Alto. Al fortalecimiento de los movimientos sociales anotado arriba, debe sumarse un cambio notable en el escenario político. En las elecciones de 1989 un partido nuevo, Condepa (siglas de Conciencia de

[31] Alvaro García Linera, ob. cit. p. 603.
[32] Idem, p. 605.

Patria), consigue el 65% de los votos desplazando sorpresivamente a los partidos tradicionales (MNR, MIR, ADN) a posiciones marginales. Condepa fue formada por el popular locutor y cantante Carlos Palenque, a quien en 1988 el gobierno del MNR clausura sus medios de comunicación, Radio Metropolitana y Canal 4 que conformaban el Sistema Radio-Televisión Popular (RTP). Palenque y Condepa fueron rechazados por las elites y las clases medias mestizas y blancas, a quienes despreciaban por considerarlos "populacheros" y sensacionalistas. Sin embargo, Condepa era la expresión de los aymaras pobres de ambas ciudades, aquellos sectores marginados y despreciados por las elites.

Aunque cayó en el mismo juego de corrupción que denunciaba y tuvo su muerte política en las elecciones de 2002; su papel fue destacado en el crecimiento de la autoestima de los sectores populares aymaras.

El año clave de 2003 comienza con acciones contundentes. En la ciudad de El Alto una multitud asalta la alcaldía y las instalaciones de Coca Cola; las saquea e incendia. Es la segunda vez que la alcaldía de El Alto es incendiada por la multitud. En esta ocasión la población estaba enfurecida por la mala gestión del alcalde del MIR. En esas jornadas, en las que son incendiadas las sedes de los principales partidos (MIR, MNR, ADN) y oficinas gubernamentales, mueren en La Paz y El Alto 33 personas.

En setiembre de ese año, mientras en las zonas rurales los campesinos se movilizan contra la venta del gas por Chile, en El Alto comienza la movilización contra los formularios Maya y Paya (uno y dos en aymara) que redundarían en el aumento de impuestos inmobiliarios. La ciudad está paralizada y la población se concentra ante la alcaldía; corta calles en cada barrio y las principales salidas de la ciudad. El mismo 16 de setiembre, la alcaldía retrocede anulando los formularios, lo que significa un resonante triunfo de la movilización social. Pero el día 20 se produce la masacre de Warista (escuela-ayllu histórica para los aymaras, situada en la provincia de Omasuyos, cerca del lago Titicaca), en el que mueren cuatro indígenas y un soldado.

En un clima de repudio y de indignación colectiva, se declara un paro indefinido en El Alto contra la venta del gas, convocado por Fejuve, COR y la UPEA. Pese a la militarización de la ciudad y a la brutalidad de la represión, que se cobró decenas de muertos, la población alteña consiguió la renuncia de Sánchez de Losada. Y frenar la venta del gas. ¿Qué pasará en un país donde la población le ha perdido el miedo a los tanques, la represión violenta y la masacre? Todo indica que el futuro de Bolivia se ha desplazado desde las elites blancas y mestizas hacia los aymaras, quechuas, indígenas de todas las etnias y los pobres rurales y urbanos.

Un futuro lleno de sorpresas

Mayo-junio de 2005. Es el quinto levantamiento aymara en lo que va del siglo XXI y nuevamente el epicentro es la ciudad de El Alto. Las demandas centrales son la nacionalización de los hidrocarburos, una asamblea constituyente y una férrea oposición a las autonomías departamentales (impulsadas por las elites de Santa Cruz). "Aquí nuevamente las juntas vecinales y organizaciones laborales se articulan como verdaderos gobiernos barriales. Las decisiones se toman de forma colectiva y pública a través de las asambleas de barrio" sostiene Mamani. Esta vez el centro efectivo fue Senkata, planta de almacenamiento de combustible y gas licuado. Allí cientos de hombres y mujeres han hecho turnos durante noches y días a lo largo de 18 días para no dejar salir, como dice la gente: "ni una gota de gas" hacia la ciudad de La Paz y otros lugares.

Uno de los hechos más notables, y a la vez esperanzador, es que toda esta actividad social se ha realizado sin la existencia de estructuras centralizadas y unificadas. Tal vez el hecho de que entre los aymaras nunca haya existido un estado, tenga alguna relación con ello. Sin embargo, la no

existencia de ese tipo de aparatos centralizados no ha restado efectividad a los movimientos. La clave de esta abrumadora movilización social está, sin duda, en la autoorganización.

* Programa de las Américas, 23 de agosto de 2005.

Bibliografía

García Linera, Alvaro (coord.) (2004) *Sociología de los movimientos sociales*, Diakonía/Oxfam, La Paz.

Gómez, Luis (2004) *El Alto de pie*, Comuna, La Paz.

Guaygua, Germán y otros (2000) *Ser joven en El Alto*, Pieb, La Paz.

Mamani, Pablo (2004) *Los microgobiernos barriales en el levantamiento de El Alto,* inédito.

_____ (2004) *El rugir de las multitudes*, Aruwiyiri, La Paz.

Quisbert, Máximo (2003) *FEJUVE El Alto 1990-1998*, THOA, Cuadernos de Investigación No. 1.

Quispe, Marco (2004) *De pueblo vacío a pueblo grande*, Plural, La Paz.

Rojas, Bruno y Guaygua, Germán (2003) *El empleo en tiempos de crisis*, Avances de Investigación No. 24, La Paz, Cedla.

Rosell, Pablo (1999) *Diagnóstico socioeconómico de El Alto. Distritos 5 y 6,* Cedla, La Paz.

Rosell, Pablo y otros (2000) *Ser productor en El Alto*, Cedla, La Paz.

Rosell, Pablo y Rojas, Bruno (2002) *Destino incierto. Esperanzas y realidades laborales de la juventud alteña*, Cedla, La Paz.

Sitios sobre Bolvia

Bolpress: www.bolpress.com

Econoticias: www.econoticiasbolivia.com

El Juguete Rabioso: www.redvoltaire.net/eljugueterabioso.html

Indymedia Bolivia: http//:indymedia.bolivia.org

Pulso: www.pulsobolivia.com

Algunas siglas

MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario

MIR: Movimiento de Izquierda Revolucionaria

ADN: Acción Democrática Nacionalista

MAS: Movimiento al Socialismo

MIP: Movimiento Indígena Pachakutik

COB: Central Obrera Boliviana

COR: Central Obrera regional (El Alto)

FEJUVE: Federación de Juntas Vecinales

CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

UPEA: Universidad Pública de El Alto

Comedores populares de Lima: contra el hambre y soledad

Sólo en Lima los comedores populares proporcionan alimentación diaria a medio millón de personas. Más de cien mil mujeres trabajan todos los días para dar de comer a sus hijos, y lo hacen de forma colectiva, buscando el apoyo mutuo para superar la pobreza.

Con la pendiente, el arenal se convierte en duna gris; como el cielo eternamente gris de Lima. Dejamos el centro de Villa El Salvador, la periferia pobre mejor organizada de Lima, para acercarnos a Lomo de Corvina, periferia de la periferia, donde hace trece años se instalaron cientos de familias en un barrio que –por alguna misteriosa razón- denominaron Oasis.

En medio del inhóspito desierto se levantan cientos de casuchas de esteras coronadas por banderitas peruanas, que es la forma como los más pobres intentan disuadir la acción policial cuando ocupan terrenos de forma ilegal. Caminando por las calles irregulares de Oasis aparece, inevitable, la imagen de la desolación, una extraña mezcla de soledad y tristeza. No sólo por el estado precario de las viviendas; los rostros abatidos de los niños que deambulan por las calles componen el cuadro más estremecedor de la pobreza. La humedad se mete en el cuerpo, aumentando la sensación de desconsuelo.

Elvis Mori, un joven activista que vivió en el barrio hasta que decidió instalarse en Villa El Salvador, a escasos kilómetros de Oasis, nos lleva hasta el comedor popular Virgen del Carmen, uno de los miles de espacios de Lima donde las mujeres más pobres se juntan y trabajan todos los días por sus hijos y los hijos de sus vecinas. Nos reciben Nilda, la presidenta del comedor, y Nelly, la mamá de Elvis que trabaja en un comité de Vaso de Leche en el mismo barrio.

El comedor es una pequeña habitación con suelo de cemento, una mesada, una cocina de gas y otra de carbón. Al costado, un minúsculo salón donde guardan la comida y un fondo sin plantas, suelo marrón bajo cielo gris. “Este comedor nació con el asentamiento, hace 12 años”, empieza Nilda a desgranar su relato sólo interrumpido por los cantos de los gallos y el chisporroteo del aceite sobre el fuego.

Treinta años cocinando en colectivo

Según varios análisis, el comedor comunal es, como organización popular femenina, una experiencia “sin paralelo a nivel latinoamericano y probablemente mundial”[33]. Se trata de la forma elemental de la organización colectiva del más abajo; espacios donde no sólo se soluciona la sobrevivencia sino también “una escuela donde muchas mujeres se han adiestrado en actividades de organización, práctica de democracia, en superar conflictos y en el trato con instituciones y funcionarios”[34].

Los primeros comedores nacieron a fines de la década de 1970. Era un período de grandes movilizaciones sociales cuando finalizaba el régimen militar (1968-1980…). El sindicato de maestros (SUTEP) presionaba por mejoras salariales entre 1978 y 1979 y los maestros tomaron colegios en los barrios populares. Las mujeres comenzaron a preparar ollas comunes en solidaridad conlos huelguistas: “Durante semanas las escuelas se convirtieron en lugares de discusión política,

[33] Cecilia Blondet y Carmen Montero, ob. cit. p. 19.
[34] Idem, p. 15.

en espacios de encuentro entre el barrio, la escuela y los conflictos sociaels y políticos del momento"[35].

A partir de ese momento muchas mujeres-madres comenzarn a participar en la organización vecinal en sus barrios y esa experiencia les sirvió para craer organizaciones femeninas para la alimentación de sus familias. "Estas experiencias colectivas propiciaron que las mujeers pasaran del aislamiento del ámbito doméstico a la participación en acciones en el ámbito público", concluyen Cecilia Blondet y Carmen Montero.

En el mismo período, una religiosa que era a su vez enfermera de un hospital de la periferia norte, María Van del Linde, comenzó a trabajar con un grupo de mujeres que recibían alimentos de la iglesia. "Yo les propuse ayudarlas con una condición: que los víveres no se distribuyeran en crudo sino que se preparen colectivamente y que cada uno recibiera de acuerdo al número de miembros de su familia"[36]. La experiencia fue un éxito y pronto tuvo seguidores en varios barrios de la periferial al punto que en 1982 yahabía 200 comedores en Lima.

Una característica de los comedores impulsados por la iglesia, y que los diferencia de los que comenzó a apoyar el Estado, es el impulso a la autoayuda y la autoprestación de servicios. Estos comedores se consideran "autogestionados", mientras los estatales se deoiminan "administrados" o "subvencionados", porque "se buscó fortalecer la auotnomía de los pobres en su relación con el Estado y las instituciones de caridad".

Con la crisis económica y el primer ajuste estructural, entre 1988 y 1989, los comedores crecieron de forma explosiva: pasaron de 1.800 a 3.000. Con el brutal ajuste económico de Alberto Fujimori (1991) superaron los 5.000. Los barrios se llenaron de ollas populares improvisadas y la demanda de alimentos en los comedores fue el doble que el año anterior. Pese a una notoria mejoría en la situación económica una encuesta realizada en 2003 revela que en Lima Metropolitana siguen existiendo unos 5.000 comedores con unas 150 mil socias[37].

Mujer, solidaridad, autonomía

Lima es una de las sociedades urbanas donde la acción social colectiva de las mujeres populares tiene mayor presencia. En 1994, había en la capital peruana unas 15 mil organizaciones populares registradas. Clubes de Madres, comités del Vaso de Leche y comedores populares contaban a mediados de la década de 1990 con cuatro millones de beneficiarios en todo el país y eran gestionados casi exclusivamente por mujeres.

Cada comedor produce unas 100 raciones diarias en promedio, casi medio millón de raciones diarias en Lima. Es interesante observar a quiénes van dirigidas las raciones: el 60% a las socias y sus familias; un 12% a las socias que cocinan como compensación por su trabajo (no hay pago en efectivo); un 8% son donados a personas pobres del barrio ("casos sociales"). Sólo se venden el 18% de las raciones producidas por el comedor. La mitad de ese porcentaje se vende a gente del barrio, en general siempre la misma, y el otro 9% a gente "de paso", o sea clientes como empleados de empresas de servicios y otros. A las socias se les vende a un precio menor que a los clientes externos.

Parece evidente que los comedores se han instalado para la atención de las socias y sus familias, y no para vender o tener ganancias. Los comedores no ahorran ni distribuyen beneficios a sus socias y "lo más probable es que las propias socias estén subsidiando el comedor de manera directa

[35] Idem, p. 55.
[36] Idem, p. 56.
[37] Cecilia Blondet y Carmen Trivelli, ob. cit. p. 20.

(donando insumos, entregando trabajo, etc.) más allá de los turnos normales de cocina"[38]. Las mujeres que trabajan en los comedores funcionan en base a la lógica de la economía solidaria y no del mercado, y no se rigen con criterios empresariales.

Ha sido definido como "un sistema de subsidios popular que canaliza recursos de los pobres hacia los más pobres", ya que cada comedor destina un 10% de las raciones para indigentes que no pueden pagar los alimentos.

"El comedor ya no es un complemento de salario alguno, porque ese salario ya no existe, para muchas familias es la única vía de acceso a la alimentación"[39]. Esto en un período de fuerte crecimiento económico. Un detallado estudio de esa organización revela que el Estado aporta sólo el 19%.

Por eso, postulo que los comedores tienen poco que ver tanto con la caridad o el clientelismo. Ambas cosas, por cierto, existen. Pero mujeres como Nilda y Nelly tienen muy claro que podrían estar haciendo otras cosas, entre ellas ocuparse sólo de salir adelante ellas como individuos, pero han optado por dedicar buena parte del día a apoyar a los más pobres de sus vecinos.

Pobreza, soledad, marginación

A las 7 de la mañana las tres encargadas de cocinar llegan al comedor. Revisan los alimentos que tienen y los que deben comprar. Antes de las 8, van al mercado en busca de alimentos y para completar los combustibles para la cocina. Sobre las 10 comienzan a cocinar para tener el menú pronto para las 12. Sobre las 3 de la tarde terminan de limpiar la cocina, la tesorera hace las cuentas y se despiden hasta la mañana siguiente. Así todos los días del mes, con la única excepción de sábados y domingos.

Ninguna persona hace un trabajo de ese tipo si no le reporta algún beneficio, además del estrictamente material. Conversando con Nelly y Nilda fue posible percibir que ese arduo trabajo lo hacen con cariño y una enorme dosis de ternura. Para las sociólogas, trabajos gratuitos y solidarios como los comedores populares "ofrecen a las participantes la oportunidad de salir del hogar y superar la situación de aislamiento que caracteriza su vida"[40]. Esa actividad fortalece su autoestima y su identificación con los sectores populares del barrio, además de la formación que les brindan los proyectos.

Todo lo que tienen, aunque pueda parecer poco o pobre, lo hicieron entre todas, superando sus diferencias, las inevitabiels rencillas, los rencores. Es el valor de lo colectivo. Habla Nilda: "Había una señora Marta que estaba de presidenta y al principio trabajaba muy bien. Las demás estabamos ocupadas en el terreno a ver si nos echaban y no nos dimos cuenta lo que pasaba en el comedor, pero la señora ocupaba todos los cargos, tesorera, presidenta, todo y ahí la misma gente empezó a reclamar. Y las vecinas empezaron a pedir control".

Se trataba de democratizar el funciomiento del comedor, ya que a menudo las agencias (USAID es la principal donante de alimentos) saben que existe una presidenta que se queda con dinero pero lo toleran. "Nos juntamos unas 50 mujeres, se organizó una asamblea y ganamos. Empezamos desde cero, sin ollas, ni local, porque el comedor estaba en su casa, nos echó y no nos entregó nada. Nos prestamos ollas y cada vecina ponía algo, un cucharón, un cuchillo, y nos fuimos al parque industrial para conseguir aserrín y leña para cocinar. Empezamos en mi casa a cocinar con latas de aceite donde poníamos el aserrín, porque no teníamos dinero para comprar gas".

[38] Cecilia Blondet y Carmen Trivelli, ob. cit. p. 32.
[39] www.femoccpaal.org
[40] Cecilia Blondet y Carmen Moreno, ob. cit. p. 20

Nilda relata y las mujeres que cocinan añaden algunos datos. Ella se retiró por problemas familiares y la presidencia la ocupó una mujer que a la vez "era cabeza de una ONG y le dieron un dinero para comprar un local y se gasta el dinero en comprar un terreno para ella". Luego de largas gestiones consiguieron que les ceda el terreno donde ahora funciona el comedor popular. "Lo construimos con dinero que recaudamos con actividades como polladas, venta de caldo de gallina, rifas. Cada socia colabora para comprar la comida y se compromete a vender y con ese dinero con eso construimos el local".¿Las reuniones? "Nos sentamos en redondo y cada una opina. Es como una reunión familiar grande. Ya nos estamos modernizando, ahora cada una pide la palabra (risas) porque antes hablábamos todas a la vez. Y hasta hacemos actas", dice Nilda.

¿Cómo funcionan? Por turnos y rotación: dos o tres cocineras durante una semana. Cocinan unas 100 raciones diarias que venden a 1,50 soles (un dólar=3 soles). Las cocineras se llevan entre cinco y diez raciones, según la cantidad de hijos, porque no cobran dinero por su trabajo. Nilda se encarga de las finanzas y otras socias integran el Comité de Vigilancia, que se encarga de cuidar que no falten alimentos y que no hayan abusos.

Además de las actividades del comedor, algunas participan en talleres contra la violencia doméstica y en reuniones donde se abordan temas como alcoholismo y drogas. "Hay mucha violencia en las casas –dice Nilda-, mi esposo era alcohólico y al ir a las reuniones aprendo bastante; yo también he sido violenta pero participar en los talleres me ayuda a cambiar, yo a mi hijo lo maltrataba porque no quería hacer la tarea. Aprendemos a tratarlos con amor". Nelly participa en el Comité del Vaso de Leche que funciona de modo muy similar al comedor. Acude a reuniones de la Federación de Mujeres y asegura que se siente feliz de poder participar en organizaciones sociales. "Nos permite conocer otras personas y casos peores que el de cada una y nos da la facilidad de llegar a otras personas. Es bueno saber que estás ayudando, que hacés algo por tu pueblo".

Nilda dice que lo que hace es una de las cosas más importantes en su vida: "Me sirve para la comida de mis hijos, para ayudar al prójimo. A míi me hace feliz poder estar acá, no es sólo cuestión de recibir sino de poder dar. Lo que más me gusta es estar acá…". La bocina del camión de agua la interrumpe. "Las mujeres que están en el Vaso de Leche y en los comedores son las más activas del barrio, son las primera que acuden a colaborar cuando surge cualquier problema. Son las más solidarias", asegura Nelly.

Cuando salimos del comedor, la conversación deriva hacia uno de los problemas más graves del barrio: después de las 10 de la noche no se puede salir a la calle por la violencia de los pandilleros, dicen todas. Hace poco mataron a un chico de 15 años. Nada pueden esperar de las autoridades ni de la policía. Es momento de apagar el grabador: "Antes se hizo, de organizarse y hacer justicia por nuestra mano…", dice una voz que se pierde en el arenal.

Recursos

Cecilia Blondet y Carmen Trivelli, "Cucharas en alto", IEP, Lima, 2004.

Cecilia Blondet y Carmen Montero, "Hoy: menú popular", IEP, Lima, 1995.

Daniel Ramírez Corzo y Gustavo Riofrío "Formalización de la propiedad y mejoramiento de barrios: bien legal, bien marginal", DESCO, Lima, 2006.

Comité de Vigilancia de la Escuela de Líderes-Parroquia Nuestra Señora de la Paz, "Vigilancia al Programa de Complementación Alimentaria. Comedor Popular Virgen del Carmen-Villa El Salvador-Lima", abril de 2007.

Federación de Mujeres Organizadas en Centrales de Comedores Populares Autogestionarios: www.femoccpaalc.org

Raúl Zibechi, entrevista a Nilda y Nelly, comedor Virgen del Carmen, Sector 10 Oasis de Villa El Salvador, 21 de setiembre de 2007.

Publicado en Programa de las Américas, 12 de diciembre de 2007.

Cerros del Sur de Bogotá

Donde termina el asfalto: escuela y comunidad

En el límite sur de Bogotá, entre montañas frías barridas por el viento de la cordillera, millones de desplazados por 60 años de guerras buscan construir el mundo de sus sueños, pese a las amenazas de los grupos armados y el abuso de los propietarios de tierras.

"Acá la gente llegó desplazada de diversas regiones por las diferentes violencias, la de los 40, los 60, los 70, los 80….", dice Mauricio, director de la escuela-comunidad Cerros del Sur, construida en la parte alta del cerro Potosí-La Isla, desde donde se divisa buena parte de la región sur de la ciudad. Llegamos hasta allí en un taxi que nos dejó en la calle que divide Potosí del cerro vecino, Caracolí, más pobre y poco organizado, donde los paramilitares dictan su ley. Con dificultad caminamos cuesta arriba por caminos de tierra hasta la puerta de la escuela, situada a más de dos mil metros de altitud.

A una hora del centro de Bogotá, se extiende el inmenso suburbio de Ciudad Bolívar, el más poblado de las 20 "localidades" de la capital, con un millón de habitantes. Casi todas las viviendas guardan vestigios de la autoconstrucción que catacteriza toda la zona. Llegando al barrio de Jerusalén, donde aparece un cinturón de cerros que marcan el límite de la ciudad, las viviendas son cada vez más pobres aunque casi todas están construidas con bloques. Los servicios parecen cada vez más precarios: sólo las calles principales, las avenidas, están asfaltadas; los comercios y el transporte público son más escasos; la llanura va dando paso a cuestas empinadadas. Estamos llegando a los suburbios de los suburbios.

Primera sorpresa: la escuela no tiene rejas, ni en la entrada principal ni en las ventanas, algo impensable en Bogotá, menos aún en sus periferias. Mauricio dice que eso forma parte del proyecto que comenzaron en 1983 un puñado de docentes y estudiantes salesianos dedicados a la educación popular, una escuela-comunidad: "No se sabe si la escuela hace parte de la comunidad o la comunidad de la escuela, ya que juntas han crecido y se han formado como una sola"[41]

Gracias a más de veinte años de trabajo y espíritu comunitarios, en cuya formación la escuela Cerros del Sur jugó un papel determinante, el barrio es uno de los pocos que cuenta con todos los servicios; calles asfaltadas, agua y electricidad, gas por cañería, centros de salud, transporte, colegios, jardines infantiles y parques. "Otros barrios, que también empezaron por esa fecha, no han progresado tanto. Para logar lo que aquí se ve, se necesita gente que se destaque colaborando", señala un viejo vecino, Pedro Vargas [42].

Con unos 15 mil pobladores, Potosí es uno de los diez sectores del barrio de Jerusalén (unos 150 mil habitantes), a su vez uno de los 320 barrios que forman Ciudad Bolívar, una de las 20 localidades que integran la ciudad de Bogotá, de siete millones de habitantes. La capital crece a un ritmo vertiginoso, en gran medida por la emigración de desplazados de la guerra. Desde 1985 la violencia ha provocado tres millones de desplazados, de los cuales un 23% llegaron a Bogotá, instalándose casi todos en barrios muy pobres de la periferia sur y suroccidental, donde más de la mitad de sus pobladores son víctimas directas o indirectas de seis décadas de guerras contra el campesinado.

[41] Entrevista a Mauricio Sanabria.
[42] Corporación Taliber, "Potosí-La Isla. Historia de una lucha", ob, cit. p. 33.

Veinte años construyendo barrio

Hasta comienzos de la década de 1980 las laderas de Potosí estaban peladas. Todo Jerusalén albergaba apenas 8 mil personas que no contaban con agua, luz ni alcantarillado, no tenían teléfonos ni transporte, pero tampoco contaban con asistencia sanitaria ni escuela. Un poco más allá de los cerros, había campamentos de la guerrilla del M-19 y cierta presencia de las FARC y el ELN[43]. En pocos años se fue poblando en base a familias que llegaban del campo o las que no pudieron seguir pagando alquileres en el centro de Bogotá.

Tenían que caminar cinco kilómetros con tarros y baldes para conseguir agua. Compraron sus terrenos a "urbanizadores piratas" a los que entregaban todos sus ahorros y, para completar, televisores, planchas y otros electrodomésticos. Como eran ventas ilegales, la policía llegaba de noche y quemaba los ranchos de cartón y tela asfáltica, porque consideraba que se trataba de una invasión. A diferencia de lo que sucedió en la mayor parte de las periferias latinoamericanas y colombianas, donde la mayoría de las familias invadieron tierras de modo ilegal, en Bogotá predominó la modalidad de la compra de lotes individuales donde la familia autoconstruye su vivenda.

Según uno de los testimonios, la construcción de estos barrios es "la prolongación de la lucha por la tierra que por décadas ha cubierto el campo de nuestro país, expresada en la urbe en forma de lucha por la vivienda". De esa manera, "una pequeña parte de los miles de inmigrantes rurales y urbanos que sufrimos el éxodo por la expulsión y la miseria, transitando veredas y calles en busca de tierra y techo, resolvimos en Potosí-La Isla, por cuenta y riesgo propio, una parte de los mismos"[44].

En marzo de 1984 se inauguró el Instituto Cerros del Sur, fundado por Evaristo Bernate. Asistían 300 niños a la escuela que funcionaba en tres casitas prefabricadas de apenas 40 metros, y un grupo de profesores voluntarios y autodidactas. Muchos niños se sentaban en el suelo o sobre un ladrillo y escribían sobre una tabla que hacía las veces de pupitre. Formalmente, es una institución privada pero los padres no pagan porque están becados por el ministerio de Educación.

El objetivo no fue sólo educar, sino tratar de organizar la vida del barrio, para lo cual cada uno de los profesores se encarga de un sector específico para "crear organización comunitaria con los líderes del barrio para buscar solución a las dificultades que se afrontaban[45]". Desde el comienzo la Junta de Acción Comunal del barrio estaba controlada por personas que buscaban "un espacio de ascenso social y beneficio propio", para lo que se aliaron con políticos tradicionales de la ciudad. Esos políticos eran, justamente, los que habían vendido y revendido lotes ilegales en los barrios periféricos con protección de las autoridades.

A medida que la comunidad comenzó a organizarse junto a la escuela, comenzaron los conflictos. La mayoría de los niños se quedaban solos en sus casas mientras sus padres salía a trabajar. Se produjeron incendios y varios accidentes, por lo que un grupo de madres decidió comenzar a cuidar colectivamente a los niños en sus propias casas, aún sin contar con apoyo oficial. En 1986 se formaron las "madres comunitarias". Ellas mismas construyeron un local para 60 niños, incluyendo el baño y la cocina, y se tomaron en 1987 las oficinas del Instituto de Bienestar Familiar para conseguir fondos para pagar salarios.

Así consiguieron todo. Pimero el Jardín Alegría, luego la escuela y más tarde la educación secundaria que funciona en Cerros del Sur. Los políticos tradicionales comenzaron a ser

[43] M-19 fue una guerrilla nacionalista. FARC son las Fuerzas Armadas Revolucioanrias de Colombia (comunistas) y ELN es el Ejército de Liberación Nacional (guevarista)
[44] Corporación Taliber, ob. cit. p. 9.
[45] María Isabel González Terreros, "Escuela-comunidad", ob . cit. p. 32.

desplazados y reaccionaron, como suele suceder en Colombia, acusando a los docentes y activistas barriales de "comunistas" y "guerrilleros". Hubo decenas de allanamientos policiales. Así y todo, en 1987 el barrio eligió a Evaristo como presidente de la Junta de Acción Local. En los años siguientes, y gracias a múltiples presiones entre las que destacan decenas de tomas a las empresas estatales y municipales, consiguen llevar la luz y el agua a todo el barrio.

Pero no fue el Estado quien construyó todo. Los vecinos tuvieron que hacer la mayor parte de las obras. Potosí se convirtió en poco tiempo en el sector más organizado y alentó a las demás juntas a unirse creando JERUCOM, la unión de todas las juntas de Jerusalén. Se convirtió en una referencia para toda Ciudad Bolívar. El 11 de mayo de 1991, Evaristo fue asesinado, como tantos otros líderes sociales y vecinales del país en esos años. Al parecer, los asesinos fueron aquellos que se sentían desplazados por el trabajo comunitario que encabezaba el director del Instituto Cerros del Sur. Su muerte quedó impune.

Crear comunidad

La muerte de Evaristo provocó una crisis que pudo ser superada por la firmeza de los vecinos, que ya habían conseguido una buena parte de los servicios. La escuela-comunidad se convirtió "en el centro al que todas y todos" confluyen, no sólo en busca de educación sino, también para discusión de los problemas de la comunidad, actuando como eje articulador de iniciativas que redunden en benficio de todos. Es el sitio principal de encuentro para la discusión y planeación de actividades comunitarias"[46].

Fueron creando nuevos conceptos pedagógicos. Llegaron a concebir que la pedagogía abarca todos los aspectos de la vida, no sólo lo que sucede en el aula. Mientras todos los colegios se aíslan, Cerros del Sur se abre: "Esto también hace parte del proyecto pedagógico: cómo la gente se toma el colegio, cómo se apropia de él, cómo lo siente suyo, cómo lo hace parte de su propia vida"[47]. El objetivo es que "el estudiante logre una incidencia profunda en su propia vida, que lo lleve a gestar procesos de transformación en sí mismo y en su comunidad"[48].

Esta concepeción de la educación es muy similar a la que sostiene el movimiento sin tierra de Brasil. "De esta manera –dice un texto de Evaristo- la escuela es más que el edificio o el salón de clases. Es el barrio como un todo. De ahí que se aprenda en las distintas prácticas sociales: en el salón de clase, pero también en la construcción de las casas, en la conducción del gua, en las demandas y tomas a las empresas de servicios públicos, en la apertura de calles, etc."[49].

En los años 90 en Ciudad Bolívar se vive un clima de intensa organización comunitaria. Aunque se habían conseguido algunos servicios, los barrios más altos tenían grandes carencias. Con la implantación del modelo neoliberal se suma un problema nuevo: la violencia. Unos 300 jóvenes eran asesinados cada año como parte de la "limpieza social". En paralelo, había un renacer cultural con encuentros, talleres, charlas y performances.

Se creó la Unidad Cívica, en la que confluyeron 65 organizaciones de Ciudad Bolívar que convocaron un paro cívico para el 11 de octubre de 1993. El paro fue un éxito al punto que el municipio aceptó casi todas las demandas y se crearon comisiones de seguimiento de los acuerdos fimados con participación de las organizaciones comunales. Mauricio hace su propia evaluación: "Con el primer paro cívico de 1993 se forzó a la administración a negociar con todas las juntas de Ciudad Bolívar. A partir de ese momento empezó a llegar mucho dinero, con mucha corrupción y

[46] Idem. p. 75.
[47] Corporación Taliber, ob. cit. p. 69.
[48] Idem. p. 68.
[49] Idem. p. 74.

ahí se estropeó un poco la cosa. Cuando llegan esos dineros, llegan también las algunas ONGs que viven a nombre de la miseria y se produce una gran atomización y se rompe toda esa organización con el asesinato también de muchos líderes. El tejido organizativo se quiebra[50].

Aún así, en Potosí siguieron avanzando. La Junta de Acción Comunal fue sustituída en 1998 por un Consejo Comunal con el objetivo de aumentar la participación. En la junta tradicional se elige apenas una directiva de unos siete miembros pero el consejo lo integran varios representantes de los 17 sectores de trabajo. De modo que se pasa de una directiva de siete a una suerte de asamblea abierta de más de 50 personas. Ahora, "toda decisión se toma entre todos, no se toma a criterio del presidente o de una sola persona, sino a criterio de la mayoría"[51].

Aunque se sienten más aislados por la crisis de las organizaciones sociales de la zona, desde que la alcaldía de Bogotá fue ganada por Luis Garzón del Polo Democrático, en 2004, las relaciones con las autoridades han mejorado mucho. El trabajo comunitario se ha ido profundizando y ahora abarcan proyectos productivos que denominan "bioseguridad alimentaria". "Nos planteamos formas de economía popular –dice Mauricio- con la creación de un restaurante comunitario que da almuerzos muy baratos a 400 personas y otros tantos desayunos a niños".

En la escuela funciona una huerta con cultivos orgánicos que forma parte del proyecto de bioseguridad alimentaria que poco a poco se va expandiendo a huertas caseras, donde las familias comienzan a realizar pequeños cultivos orgánicos, y a otros espacios escolares así como en predios baldíos del barrio. La agricultura urbana empezó hace apenas cinco años y están instalando ahora una plaza de mercado para que los campesinos vendan sus productos directo a los vecinos, sin intermediarios. Cuentan con el apoyo del programa Bogotá Sin Hambre, de la Alcaldía de la ciudad.

El cambio lento

Con ayuda de los profesores, los estudiantes y egresados de Cerros del Sur, la organizacion comunitaria se profundiza. Cada tema que trabajan implica una organización cuadra por cuadra con un coordinador, y reuniones los fines de semana en la escuela-comunidad. Los temas más importantes que trabajan son derechos humanos, deportes, madres comunitarias, educación especial para personas con capacidades diferentes, cultura, pavimento de las calles y vivienda.

"De este barrio salieron campeones sudamericanos de marcha, lo que muestra que es posible que los chicos de estos barrios, a los que se ve como peligrosos, delincuentes o drogadictos, puedan tener brillantes desempeños", dice Mauricio con orgullo. En general, los chicos de barrios como Potosí son víctimas de grupos paramilitares que sólo en este barrio asesinaron entre 200 y 300 jóvenes desde comienzos de los años 90.

Consultado sobre los cambios más importantes que observa en su barrio, Mauricio dice: "Llegué aquí en 1987. Se constata una clara mejora de las condiciones de vida, ahora hay servicios públicos, casi no hay déficit en primaria y muy poco en secundaria. Pero Lo más notable es el cambio cultural. Antes los problemas se resolvían a machete y ahora ya no es así. La gente ha tenido la posibilidad de terminar sus estudios e ingresar a la educación superior, eso hace que disminuya el consumo de drogas, la violencia familiar y los atracos. Hay una evidente mejora de la organización comunitaria. Hay más autonomía".

Pone como ejemplo lo que sucede en el barrio vecino, Caracolí. Las diferencias son notables. Allí las calles no están asfaltadas, las viviendas son mucho más precarias, casi todas de un solo piso y materiales poco duraderos. No tienen los servicios elementales. En Caracolí, apenas a 200 metros

[50] Entrevista a Mauricio Sanabria.
[51] Corporación Taliber, ob. cit. p. 104.

de Potosí, mandan los paramilitares. “Le hicieron la propuesta de meterse en sus grupos y la gente rechazó”, asegura Mauricio. “Los *paras* trabajan en base a la fuerza de las armas y a través de eso resuelven los problemas, sea la droga o los robos. O te vas o te matan. Es su estilo en todos los temas. Si tenés un almacén hay que pagarle la vacuna para ellos”[52].

Uno de los cambios mayores se relaciona con la violencia doméstica, casi un lugar común en Colombia. “La señora ya puede salir a estudiar pero eso ha sido todo un cuento, porque ahora la mujer está en otros espacios aunque eso ha provocado rupturas en la familia y hay muchas mujeres solas. El machismo ha disminuido mucho, hay mucha madre joven soltera. Se ven niñas embarazadas con 12 y 13 años, aunque en nuestra escuela son muchas menos que en otros barrios. Aún nos falta profundizar en educación sexual, pero debe formar parte de una la educación integral” termina Mauricio.

Antes de bajar hacia la avenida donde nos dejó el taxi, recorremos parte del barrio, el jardín de niños, el comedor, la casa de las madres comunitarias. Mauricio va explicando otros emprendimientos que ya funcionan. Se hace trueque con ropa, juguetes y zapatos y el dinero que recaudan lo dedican a la educación especial de minusválidos. Un grupo de mujeres jóvenes crearon la Corporación Cultural Potosí, en cuyo salón de danza realizan un proceso de formación artística con jóvenes y personas de la tercera edad para “rescatar, valorar y alimentar nuestra cultura y brindarles una posibilidad de vida diferente”.

En Potosí, como en La Victoria (Chile) y en Villa El Salvador (Lima), la pobreza es inocultable. Pero la organización comunitaria ha dignificado la vida, y ha hecho posible que sus habitantes no sólo cuenten con servicios sino con elevados niveles de autonomía, personal y colectiva. No es poco, sobre todo si se considera que todo lo han hecho con sus propio esfuerzo.

Recursos

Corporación Taliber “Potosí-La Isla. Historia de una lucha”, Bogotá, 1998.

Entrevista personal a Mauricio Sanabria, Bogotá, 1 de noviembre de 2007.

María Isabel González Terreros, “Escuela-comunidad. Historia de la organización comunitaria en Potosí-Jersusalén, Desde Abajo, Bogotá, 2004

Periódico *Desde Abajo*, “La ciudad es la gente”, 23 de enero de 2004, en www.desdeabajo.net

Publicado en el Programa de las Américas, 18 de febrero de 2008.

[52] “Vacuna” es una suerte de impuesto forzoso que imponen los grupos armados.

Cooperativas de vivienda de Uruguay
Los sin tierra urbanos

Luego de casi cuatro décadas luchando por la tierra urbana y por la construcción de sus casas, las cooperativas de viviendas por ayuda mutua se enfrentan al gobierno progresista de Tabaré Vázquez porque criminaliza las ocupaciones y pone trabas a los préstamos.

“Estamos frente a gente que sabe gobernar y sabe cómo pegarle a los gremios”, dice el secretario general de la Federación de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM), Daniel de Souza. Para esta organización que nació en 1970, en un período de crecimiento de los movimientos sociales de Uruguay, lo que está sucediendo bajo un gobierno de izquierda les parece desconcertante: “Esto no es una cuestión espontánea. Estos gobernantes no son nuevos, los que están en el ministerio de Vivienda llevan casi veinte años gobernando Montevideo”.

Los dirigentes de FUCVAM consideran que en los próximos meses deberán esforzarse en revertir las nuevas leyes y reglamentaciones, a las que consideran un “retroceso legal”, ya que de lo contario las conquistas del movimiento social estarán en peligro. En junio, la justicia procesó con prisión a cinco cooperativistas que habían ocupado un terreno en Punta del Este, lo que puede ser un anticipo de la nueva actitud del gobierno

Historia: 500 cooperativas, 22 mil familias

Las casi 500 cooperativas de vivienda agrupadas en FUCVAM, son el resulado de tres grandes oleadas de lucha por la tierra, que se tradujeron en la construcción de algo más de 20 mil viviendas. Entre 1970 y 1972, más del 40 por ciento de los recursos estatales para vivienda se destinaron al financiamiento de las cooperativas. La federación fue creada el 24 de mayo de 1970 en la inaguruación de la primera cooperativa, en la pequeña localidad de Isla Mala en el Interior del país. En ese período se crean gran cantidad de cooperativas a partir de los sindicatos, que construyen complejos habitacionales que en algunos casos superan las 800 viviendas. Nacen unas 150 cooperativas y FUCVAM se extiende a casi todo el país.

El segundo salto del movimiento se registró en 1989. Era un año electoral y la presión por vivienda había sido largmente postergada por la dictadura (1973-1985), al punto que a comienzos de esa década se multiplican los asentamientos urbanos ilegales donde viven desocupados e inmigrantes rurales. En julio de ese año, luego de una masiva asamblea, cuatro cooperativas ocupan tres terrenos. En noviembre Tabaré Vázquez gana las elecciones en Montevideo y crea una “cartera de tierras” fiscales que comienzan a ser negociadas con el movimiento cooperativo.

En los siguientes años unas 250 cooperativas acceden a la tierra y muchas comienzan la construcción de las viviendas, en una década plagada de movilizaciones, entre las que destacan ocupaciones a los ministerios de Vivienda y Economía. En estos momentos unas dos mil familias de unas 30 cooperativas están construyendo.

Las ocupaciones del 89 son sentidas como un parteaguas por los miembros del movimiento. “La ocupación de tierras era hasta ese momento un fenómeno básicamente espontáneo”, que se desarrollaba con “un bajo perfil, con poca visibilidad, evitando la notoriedad del hecho ‘ilegal’[53]. FUCVAM optó por el camino inverso: había que ocupar para hacerse visible. De alguna manera la cultura ‘obrera’, fundacional del movimiento cooperativo comenzaba a fusionarse con las medidas

[53] Gustavo González y Javier Vidal, ob. cit. p. 51.

que los movimientos de nuevo tipo comenzaban a implementar en América Latina". En ese período acuñaron el concepto de considerarse "los sin tierra urbanos".

El tercer impulso se registró el año pasado, bajo el actual gobierno. La presión por vivienda, luego de una década de ajuste estructural y de la crisis de 2002, se reflejó en la creación de un centenar de grupos cooperativos luchando por conseguir tierras. Para desbloquear la situación, decidieron ocupar en octubre de 2006 un predio de la emprsa estatal de ferrocarriles abandonado desde hace 40 años. En las negociaciones consiguieron veinte predios en los que se instalaron 40 cooperativas.

"Todavía tenemos 30 cooperativas sin tierra", dicen en la federación. En casi cuarenta años el movimiento construyó viviendas para 22 mil familias mientras unas cuatro mil esperan acceder a tierras para comenzar los trámites.

Cárcel a los ocupantes

En abril el Parlamento aprobó una ley que establece penas de cárcel desde tres meses a tres años a quienes ocupen tierras. La sorpresa es que todo el Frente Amplio apoyó la nueva ley pese a que el ministro de Vivienda, Mariano Arana, se mostró contrario a lo decidido por los diputados oficialistas.

En FUCVAM están dispuestos a desafiar la ley. El 28 de julio, junto a trabajadores rurales (cañeros, cortadores de caña del norte) que ocupan un predio de 32 hectáreas, realizaron un acto en Montevideo y una marcha hasta el palacio de gobierno. Rechazan una ley que, en su opinión, "criminaliza" las ocupaciones. De Souza, el secreatrio general, dijo que en setiembre comenzarán las ocupaciones que se harán "en forma organizada", "no anárquica". Otros dirigentes aseguraron que desde el gobierno buscan "criminalizar la protesta, la capacidad de movilización de los sectores populares que son, en última instancia, la única garantía de hacer alguna transformación sobre esta estructura tan injusta que tenemos de la riqueza".

Pero el problema de fondo no parece ser el legal, sino el modelo económico. FUCVAM asegura que de las 14 mil viviendas prometidas por el gobierno sólo se van a construir unas 3 mil por año en estos cinco años. De no cambiar el modelo, "va a seguir la emigración del campo a la ciudad y cuando llegan acá y no tienen trabajo son doblemente expulsadas a la periferia", dicen los cooperativistas.

Problemas con el gobierno progresista

El ministerio de Vivienda elaboró un Reglamento de Cooperativas que mereció duras críticas de la federaración. El objetivo del ministerio es ordenar y mejorar el sistema de acceso al crédito, y así poder planificar en mejores condiciones el uso adecuado de los recursos. El nuevo reglamento establece que las cooperativas de vivienda podrán solicitar financiamiento del Estado únicamente en ocasión de los llamdos a Postulación de Proyectos Cooperativos que se realizarán una vez al año.

Según el arquitecto Benjamín Nahoum, asesor de FUCVAM, el nuevo reglamento "puede significar un serio obstáculo para el desarrollo del sistema cooperativo"[54]. "El resultado final es perverso", porque una cooperativa invierte en todo el proceso un mínimo de dos a tres años. Por ello, "no puede estar sujeta a ganar o perder un concurso" del que no conoce las bases al comenzar el proceso. "Parece que no se tuviera claro –concluye Nahoum- que una vez que un grupo se forma, consigue el terreno y el instituto trabaja sobre un proyecto, tienen que tener la seguridad de que en algún momento el programa se va a concretar. Porque en ese caso nadie se va a sentir estimualdo a tomar ese camino. ¿Es esto lo que se busca? Esperamos que no".

[54] *El Solidario* No. 85, agosto de 2007.

Las relaciones entre los cooperativistas y el ministerio de Vivienda no son buenas, pero están destinadas a empeorar. Por un lado, la derecha presiona en el parlamento. Las críticas de FUCVAM apuntan a política global del gobierno. Sienten que la vivienda no está entre las prioridades del gobierno.

“Qué casualidad que nunca hubo problema con la cartera de tierras y en los dos años que tenemos gobierno de izquierda tuvimos que ocupar para poder tener tierras”, apunta de Souza. Desde 1989 no realizaban ocupaciones. Sienten que con la nueva legislación no podránocupar tierras y el acceso a los préstamos para la construcción serán cada vez más lentos.

El 15 y 16 de setiembre fucvam realizará una asamblea nacional en la que deberán definir los próximos pasos. Lo más probable, estiman los dirigentes, es que se adopte un plan de movilizaciones ya que se estaría produciendo un cambio en las bases.

Es algo muy similar a lo que está sucediendo en otros países con gobiernos progresistas, como es el caso de la relación entre el Movimiento Sin Tierra de Brasil y el gobierno de Lula. Las críticas al gobierno de Tabaré Vázquez se formulan ahora en voz alta. “Ellos hacen como que dialogan, pero no escuchan, no ceden nada”, concluye de Souza.

Recuadro

Qué es la ayuda mutua

Un movimiento urbano diferente

El movimiento para la construcción de viviendas de forma cooperativa y por ayuda mutua, es una modalidad por la cual un grupo de familias (entre 10 y 200) constituyen grupos asociados que funcionan de forma democrática. Luchan por la tierra, la ocupan o la compran con financiación estatal o de ONGs, y luego construyen sus viviendas en base al esfuerzo familiar.

Pasan por cuatro etapas: cosneguir el reconocimiento legal, elegir una inttitución de asesoramiento técnico, conseguir la tierra y obtener el préstamo para construir. Hombres y mujeres trabajan en pie de igualdad en la construcción de las viviendas aportando todos la misma cantidad de horas de trabajo, gestionan el proceso de diseño y construcción con la asamblea como medio de tomar resoluciones, y luego administran el complejo habitacional. El propietario de las viviendas es la cooperativa, las familias tienen derecho al uso pero no las pueden vender sin autorización del colectivo.

Los cooperativistas construyen todas las viviendas sin saber quién ocupará cada una de ellas. El día que se inauguran, se realiza un sorteo y cada familia ocupa la que le corresponde. La participación de las mujeres en todas las etapas, incluyendo la construcción, marca una diferencia con otros movimientos sociales. FUCVAM tiene además una escuela de formación y una planta industrial que provee materiales a las cooperativas. La participación igualitaria en los trabajos, la asistencia a asambleas y el aporte económico son obligatorios para todos los asociados.

Los barrios cooperativistas están en su mayor parte en las periferias de las ciudades. Muchos grupos de cooperativas cuentan con guarderías para niños, clínicas de salud y locales comerciales autogestionados por los propios vecinos. El movimiento cuenta además con 22 bibliotecas y 17 gimnasios en los barrios de Montevideo. Los reglamentos de cada cooperativa son discutidos durante largo tiempo en asamblea.

Recursos

Gustavo González y Javier Vidal, “A la luz del día”, FUCVAM, 2004.

FUCVAM, “Génesis. Análisis sobre el protagonismo social y político de Fucvam”, Montevideo, 2006.

FUCVAM, “Cooperativismo de viviendas por ayuda mutua”, Montevideo, 1999.

El Solidario, periódico de FUCVAM.

Página web: www.fucvam.org.uy

Porgrama de las Américas, 15 de agosto de 2007.

Bañados de Asunción

Hace apenas medio siglo los Bañados eran una ciénaga sobre la que el río Paraguay desbordaba sus aguas en épocas de lluvias. Eran, también el vertedero de basura de Asunción. Hoy es uno de los barrios más poblados, donde la extrema pobreza se vuelve tolerable gracias a una increíble solidaridad

Una ancha y transitada avenida separa dos mundos, bajo el calor pegajoso de Asunción. De un lado, grandes casonas protegidas por los enormes árboles floridos que caracterizan la ciudad; calles empedradas o asfaltadas, veredas limpias y parejas, representan el trazado urbano de un barrio cualquiera de las clases medias latinoamericanas. Del otro lado un camino de tierra, cuesta abajo en dirección al río, con enormes huecos de barro y agua, delata que entramos en la zona inundable, los Bañados.

A medida que vamos ingresando al barrio, las viviendas son cada vez más precarias y las aguas servidas se escurren por pequeños canales que construyen los vecinos. La calle por la que ingresamos al barrio es una de las más importantes del Bañado Sur, frontera de los barrios San Juan y Santa Cruz camino obligado de las camionetas 4X4 que se dirigen al club Mbiguá, a orillas del río Paraguay, uno de los más elitistas de la ciudad.

Cuando el río se desborda, los Bañados quedan sepultados bajo las aguas, como sucedió en 1983 cuando el agua llegó a hasta la avenida que los separa de la ciudad formal. “Hasta 1994 el río crecía todos los años y la gente tenía que dejar sus casas”, asegura Orlando Castillo, miembro de la organización de derechos humanos Serpaj (Servicio de Paz y Justicia), que nació en los Bañados, donde vivió hasta hace apenas cinco años. Entre la basura y el barro, sus cien mil habitantes sobreviven gracias a compactas y extensas redes de solidaridad.

Es domingo y el campo de fútbol de Santa Cruz se convierte en lugar de encuentro de los jóvenes y en centro de reunión del barrio. Pasan decenas de vendedores ambulantes ofreciendo refrescos fríos y helados para los pequeños, mientras algunos venden rifas para “beneficio” del barrio. Orlando y sus amigos terminan un partido de fútbol, piden cervezas y comienzan a relatar su versión de la historia del barrio.

Los más pobres del Paraguay

Los Bañados comenzaron a poblarse hace más de medio siglo. En los cuatro o cinco kilómetros de ancho que ocupan, entre la ciudad y el río, se fueron instalando campesinos que llegaron a la ciudad por la expansión de la ganadería en la década de 1960. “Era el basural de la ciudad. Pero la gente ponía letreros para comprar basura, porque era la forma de rellenar los bañados para hacerlos habitables”, recuerda Orlando.

Apenas uno de cada diez habitantes de los Bañados tiene empleo formal. El resto, recogen basura, la clasifican y venden, crian gallinas, vacas y cerdos, o tienen pequeños puestos de venta ambulante. Otros, como Orlando, pescan en el río para aportar a la olla familiar. Muchos van hasta Puerto Falcón, ciudad argentina sobre el río Paraguay, de donde traen aceite, cebolla, tomate y ropa de contrabando. “Nadie dejó de tener animales. A la mañana el que tiene vacas recorre las casas vendiendo leche y queso”.

Todo lo que puede verse en los Bañados lo construyó la gente en base a la ayuda mutua. La solidaridad es una seña de identidad, ya que es la única forma de sobrevivir en un entorno tan hostil. Las formas de solidaridad son múltiples y abarcan todos los aspectos imaginables de la vida cotidiana. De modo natural, los vecinos les llevan comida a los que menos tienen; se venden rifas

para comprar los medicamentos de los ancianos y los enfermos; se organizan polladas y tallarinadas[55] para recaudar fondos para las obras más importantes del barrio. Cumplen la función de la solidaridad pero también de la redistribución interna del dinero, que de ese modo se canaliza de los que tienen algo a los que no tienen nada. “En las familias que no tienen plata para aportar, colaboran en el trabajo de hacer y vender los tallarines y los hombres ponen la mano de obra para hacer cemento y el trabajo duro, en tanto los vecinos se encargan de la alimentación de los que trabajan”. Una división del trabajo dentro de cada familia, y también entre los que tienen mayores y menores recursos materiales.

Orlando señala que la comunidad se organiza de forma natural, muchas veces sin siquiera crear instituciones. “Los más pobres ponen trabajo, y los que tienen algo más compran las rifas pára recaudar fondos. Hay una división del trabajo en la que cada uno debe aportar algo. Eso es la minga y se organiza por turnos. Los niños también tienen que colaborar, cuando vienen los materiales son los encargados de acarrearlos”.

“Hay tres generaciones que nacieron en los Bañados”. Ahora comienza a relatar la historia de la organización social de su barrio, que es muy similar a la que vivieron casi todos los sectores populares de América Latina. “Las primeras organizaciones vecinales surgen bajo la dictadura de Stroessner, como comunidades eclesiales de base creadas por los jesuitas. Curas que se quedaron a vivir en la comunidad. Las capillas fueron construidas por la comunidad en minga, muchas veces en un sitio donde se dice que hubo un milagro o se encontró una imagen y entonces la gente empieza a construir un lugar de oración”.

Por esos años, las comunidades eclesiales de base “eran el espacio donde la gente se reunía y el cura hacía un discurso político señalando las injusticias, con un gran compromiso con la comunidad”. Los niños hacían catequesis, los adolescentes participaban en grupos juveniles y los adultos en las comisiones vecinales que eran la conducción política del barrio, las encargadas del fomento pero además de la formación. Los curas se encargaban de asesorar a las comisiones y de la catequesis.

Como en todo el continente, se realizaba una lectura colectiva de la Biblia, a partir de los debates sobre derechos ciudadanos en base a la educación popular. Los barrios fueron semilleros de líderes populares, sobre todo Santa Cruz y Trinidad. El teatro jugó un papel importante en la formación de los jóvenes “El arte fue una forma de resistencia que no podían controlar. Se hacía teatro religioso en la calle reinvindicando la figura negra de Jesús y luego se hacía teatro crítico sobre la estructura social. Al final de la dictadura el arte, la música y las radios comunitarias eran la principales expresiones de oposición”, recuerda Orlando.

Con el tiempo, las organizaciones sociales se emanciparon de la iglesia, dando un paso en el que contribuyeron los propios sacerdotes. De ese modo, el eje de la vida social se traladó de la capilla al centro comunitario. La capilla era el lugar donde almorzaban los niños y por la noche los jóvenes se instalaban bajo el alero a tomar vino y conversar, porque la sentían como un espacio seguro. “Hoy ese espacio de libertad se trasladó al centro comunitario” asegura Carmen, hermana de Orlando y reconocida dirigente barrial.

Redes de mujeres y salud

Carmen releva a su hermano Orlando como guía en los Bañados. Caminamos por calles de tierra y barro y llegamos a una vivienda pobre, pero construida con materiales de cemento y ladrillos, donde vive Patricio, al que llaman “Pinto”. Nos esperan varias mujeres que pertenecen a la comisión directiva de CODECO (Coordinadora de Defensa Comunitaria), la principal organización del Bañado Norte.

[55] Ventas de pollos y tallarines (spaghettis) caseros.

Carmen describe el barrio “en positivo”: “Son barrios hermosos, llenos de árboles y plantas donde vive gente honesta y trabajadora”, dice, sabiendo que la fama que tienen los Bañados es de refugio de gente pobre que roba. “Este cambio fue posible por el relleno que hicimos, y todo esto fue de la mano de la autoestima y la organización del barrio”.

CODECO abarca diez barrios donde viven unas cinco mil personas. En 2001 armaron una coordinadora zonal con el apoyo de la cooperación de la Unión Europea, “pero lo vivimos como una imposición, así que preferimos armar algo más pequeño para defender las comunidades y los derechos humanos” dice Carmen. Margarita, 49 años que parecen más de 60, fue elegida presidenta de la comisión de su barrio. “Cada comisión dura dos años y su tarea principal es recaudar fondos para ayudar a la gente y mejorar el barrio”. Se trata de un tipo organización que no se diferencia de la vida cotidiana, porque no crean ninguna estructura ni aparato separados de la vida diaria. Aquí el Estado no existe, “la gente consigue todo”, explica, mezclando palabras en guaraní.

Los problemas vinculados a la salud, son los que más desestabilizan la vida cotidiana de los pobres. María expresa indignada que para ir al hospital o al puesto de salud, hay que pagar: “El puesto de salud de Santa Cruz lo construyó la comunidad, pero los médicos y las enfermeras los paga el ministerio. Nosotros no tenemos ningún control sobre lo que hacen y además hay que pagar todo: 5.000[56] guaraníes por llenar un ficha para hablar con el doctor, 20 mil cuesta el análisis más barato, un hemograma 15 mil. Una señora tuvo que vender su casa para operarse”. Margarita interumpe: “Para poderme operar de hernia tuve que pagar 5 millones[57], lo mismo que el valor mi casa. Mejor es morirse”. Si no mueren, es en gran medida por el apoyo de las redes de mujeres y vecinos organizados. Patricio, explica que cuando hay una familia con un enfermo grave, la comisión vecinal cocina, por ejemplo, cien platos de comida y los vende, y todo lo que recaudan lo entregan al enfermo para gastos de medicamentos y hospital. “Tenemos cuatro familias donde hay alguien con derrame cerebral y hacemos actividades rotativas por minga para ayudarlos con las medicinas”, dice.

Patricio es un privilegiado, ya que tiene trabajo fijo como empleado público, lo que le permite dedicar mucho tiempo a la comisión del barrio San Juan. Su forma de colaborar es vacunar los animales del barrio y cobrar sólo el precio de la medicina. Margarita es el extremo opuesto. Su esposo trabaja cuidando coches en la ciudad y ella recoge plásticos desde las 4 de la madrugada hasta las 8 de la mañana. “Salgo con mi hermana y sacamos unos 5 mil guaraníes cada una. Lo mismo que cuesta hablar con el médico”, se queja.

Para un barrio como los Bañados, María es una próspera empresaria. En su casa tiene un criadero con 40 cerdos porque su esposo perdió el trabajo hace cinco años. Además tiene un pequeño almacén, patos y gallinas, y sólo dos hijos para mantener. Tiene una extraordinaria capacidad para organizar la vida familiar y barrial, arte que aprendió en una cooperativa de cerdos que montaron con apoyo de la cooperación internacional. “Teníamos 20 socios pero fracasamos porque la gente necesita comer todos los días, y cuando aumentó el precio de la comida de los animales todo se complicó. Los tiempos de la cooperación son muy cortos y la gente está acostumbrada a comer hoy y ver qué hacen para comer mañana”

Resistir el “progreso”

Con la caída de la dictadura y la llegada de la democracia, las administraciones municipales intentaron institucionalizar las comisiones vecinales informales. Pero se anotaron muchas que son apenas pantallas del Partido Colorado, el que gobernó Paraguay durante 60 años. Carmen calcula que existen unas 1.500 comisiones sólo en los Bañados, pero no todas tienen existencia real. Así y todo, la cifra revela una enorme capacidad organizativa.

[56] Un dólar= 5.000 guaraníes.
[57] Mil dólares.

A fines de la década de 1990, los organismos financieros internacionales comenzaron a interesarse por los Bañados. Su ubicación estratégica al lado del río, la principal atracción de la ciudad, los convierte en un espacio apto para realizar inversiones y potenciar la especulación inmobiliaria. Para ello había dos caminos: expulsar a los vecinos de forma violenta o mejorar sus barrios y viviendas, agrupándolos en unidades más densas, para dejar espacios libres para edificios de mayor valor.

El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) apoya con 200 millones de dólares el proyecto de la municipalidad de Asunción denominado "Franja Costera", para mejorar la zona de los Bañados y realojar a sus habitantes en otro tipo de viviendas[58]. Al conocer el proyecto, los vecinos sintieron que iban a ser víctimas de un vasto proyecto especulativo que no contemplaba sus intereses. Con el apoyo del CIPAE (Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencia), pusieron en pie una extensa organización sobre la base de la profunda red de organizaciones de base. En agosto de 2003, se realizó una gran asamblea en la que formaron la Coordinadora General de Organizaciones Sociales y Comunitarias de los Bañados de Asunción (COBAÑADOS).

La organización abarca a los tres sectores del Bañado (Norte, Centro y Sur), tiene un Consejo de Coordinación, un Comité Ejecutivo y un Consejo de Coordinadoras zonales. Definió un programa de diez puntos: rechazo al desalojo, a la destrucción de los barrios, al hacinamiento, a las viviendas tipo "cajas de fósforos", a la pérdida de los empleos informales, a las cuotas de vivenda "imposibles de pagar", a los costos indebidos por las nuevas viviendas, y reclaman el derecho a ser consultados, a una justa indeminzación por las mejoras hechas en los Bañados y tarifas sociales para los servicios públicos[59].

Quieren permanecer en un barrio en el que la mayoría vive desde hace 30 años, "pues allí se dearrolla nuestra vida cotidiana y comunitaria, a partir de nuestros barrios podemos acceder al empleo, a la alimentación, a la educación, a la salud, a los medios de transporte más económicos y demás servicios sociales". Añaden que el proyecto va a destruir barrios enteros, construidos por esas redes sociales "con nuestros propios esfuerzos y recursos, a la medida de nuestras necesidades y posibilidades".

Temen que las nuevas urbanizaciones no respeten los espacios comunitarios, que las familias sean confinadas en espacios pequeños y se les impida seguir trabajando como lo hacen ahora.

El debate que está planteando la organización social y comunitaria de los Bañados, va mucho más allá del Proyecto Franja Costera y se relaciona con el tipo de sociedad en la que quieren vivir. Los pobres de Asunción, que seguirán siendo pobres aunque los trasladen a otros barrios, con viviendas en hileras, todas iguales, ponen en primer lugar su identidad y las relaciones sociales que han construido. Son esos sólidos vínculos entre vecinos que han formado verdaderas comunidades, lo que les ha permitido vivir con dignidad en la pobreza. Se niegan a perder toda esa riqueza social por la oferta del denominado "progreso".

Con su larga experiencia en los Bañados y en los barrios de la periferia de Asunción, Orlando está seguro que existen enormes diferencias: "En los Bañados la gente regresa a las 6 de la tarde y hace vida social, en la canchita de fútbol o en el centro social. Hay espacios comunes y hay interacción, hay lazos fuertes, peleas y solidaridad. Por el contrario, en los municipios periféricos la gente llega a las 9 de la noche y se encierra en la casa. La pobreza es la misma, pero no hay relaciones fuertes entre vecinos. Por eso en los Bañados hay organización y en las periferias no hay nada y predomina el clientelismo".

Recursos

[58] "Derechos Humanos en Paraguay 2007", ob. cit. p. 477.
[59] COBAÑADOS, ob. cit.

Cobañados (Coordinadora de Organizaciones Sociales y Comunitarias de los Bañados de Asunción), “Por una Franja Costera para los pobladores de los Bañados de Asunción”.

Coordinadora de Derechos Humanos de Paraguay, “Derechos Humanos en Paraguay 2007, Codehupy, Asunción, 2007.

Entrevista a Orlando Castillo, Asunción, 24 de febrero de 2008.

Entrevista a Codeco (Coordinadora de Defensa Comunitaria), Asunción, 23 de febrero de 2008.

Publicado en el Programa de las Américas, 18 de 2008.

La larga resistencia mapuche

El pueblo mapuche, su historia, su cultura, sus luchas, han sido cubiertas por un manto de silencio. Las pocas noticias que llegan desde el sur de Chile están casi siempre vinculadas a la represión o a denuncias de "terrorismo" por parte del Estado chileno. Pese al aislamiento social y político, reducidos a una penosa sobrevivencia en las áreas rurales y a empleos precarios y mal pagos en las ciudades, siguen resistiendo a las multinacionales forestales y a las hidroeléctricas, y buscan mantener vivas sus tradiciones.

"Estoy considerado por el Estado Chileno un delincuente por defender mi familia y mis tierras", señala Waikilaj Cadim Calfunao, 25 años, miembro de la comunidad Juan Paillalef, en la IX Región, Araucanía, en una breve carta que nos hace llegar desde la Cárcel de Alta Seguridad en Santiago, donde la guardia no nos permitió el ingreso por razones burocráticas. Con escasa diferencia, otros presos mapuche se pronuncian de la misma forma. José Huenchunao, uno de los fundadores de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), detenido el 20 de marzo pasado, fue condenado a diez años por haber participado en la quema de máquians forestales.

"Las cárceles son un lugar de castigo que el Estado chileno y sus operadores políticos y judiciales han destinado a quienes luchan o representan al pueblo-nación mapuche", escribió Huenchunao el 21 de marzo desde la prisión de Angol[60]. Héctor Llaitul, 37 años, también dirigente de la CAM, detenido el 21 de febrero bajo los mismos cargos que Huenchunao, inició una huelga de hambre para denunciar el montaje político-judicial en su contra. La mayor parte de los más de 20 presos mapuche han recurrido a huelga de hambre para denunciar su situación o para exigir el traslado a cárceles cercanas a sus comunidades.

Como casi todos los dirigentes mapuche, Llaitul hace hincapié en el problema de las forestales: "La Forestal Mininco junto a la hidroeléctrica ENDESA, uno de nuestros principales adversarios, han cambiado de política. Ya no se trata del mero uso de la violencia. Están diversificando la represión: estudian las zonas donde funcionan y disponen planes adaptados a cada zona (propaganda, cursos y otros), muchas veces financiados por el Banco Interamericano de Desarrollo con el fin de crear un círculo de seguridad en torno a sus propiedades. Arman a los campesinos parceleros y a los clubes de caza y pesca para que formen comités de vigilancia (legales en Chile) con los que defenderse de los 'malos vecinos'. Así intentan aislar a los luchadores"[61].

"Mi comunidad ha sido fuertemente reprimida puesto que todos los integrantes de mi familia están presos (mamá, papá, hermano, tía, etcétera)", señala Calfunao en su carta, y describe cómo las tierras de su comunidad han sido "robadas" por las forestales y el Ministerio de Obras Públicas, robo avalado por los tribunales que no respetan "nuestro derecho consuetudinario y nuestras costumbres jurídicas". Está acusado de secuestro por haber realizado un corte de ruta, de desórdenes públicos y destrucción de neumáticos de un camión forestal que trasladaba madera de la región mapuche. Cualquier actividad que realicen las comunidades para impedir que las forestales les sigan robando sus tierras, es incluida por el Estado chileno bajo la legislación "antiterrorista" heredada de la dictadura de Augusto Pincohet.

Al sur del Bío Bío

[60] Carta de José Huenchunao desde la prisión.
[61] Entrevista a Héctor Llaitul

Llegando a Concepción, 500 kilómetros al sur de Santiago, el estrecho valle entre la cordillera andina y el Pacífico, el paisaje comienza a modificarse abruptamente. De improviso, una densa y blanca humareda anuncia una papelera, rodeada siempre de inmensos y extensos cultivos verdes.

Lucio Cuenca, coordinador del Observatorio Latinoamericano de Conflitos Ambientales (OLCA), explica que el sector forestal crece a un ritmo superior al 6 % anual. "Pero casi el 60% de la superficie plantada está en manos de tres grupos económicos", asegura Cuenca.

Explicar semejante concentración de la propiedad requiere –como en casi todos los órdenes en este Chile hiper privatizado- echar una mirada a los años 70 y, muy en particular, al régimen de Pinochet. En los 60 y 70 los gobiernos demócratacristinos y socialista implementaron una reforma agraria que devolvió tierras a los mapuche y fomentó la creación de cooperativas campesinas, y el Estado participó activamente en la política forestal tanto en los cutivos como en el desarrollo de la industria.

Cuenca explica lo sucedido bajo Pinochet: "Luego, la dictadura militar realizó una contrarreforma modificando tanto la propiedad como el uso de la tierra. En la segunda mitad de los 70, entre 1976 y 1979, el Estado traspasó a privados sus seis principales empresas del área: Celulosa Arauco, Celulosa Constitución, Forestal Arauco, Inforsa, Masisa y Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones, que se vendieron a grupos empresariales a un 78% de su valor".

El pinochetismo marca la diferencia: la industria forestal en Chile está en manos de dos grandes grupos empresarios nacionales, liderados por Anacleto Angelini y Eleodoro Matte. En el resto del continente la industria está en manos de grandes multinacionales europeas o estadounidenses.

"Las regiones donde se desarrolla este lucrativo negocio –sigue Cuenca- se han convertido en las más pobres del país". Mientras Angelini es uno de los seis hombres más ricos de América Latina, en las regiones VIII y IX la pobreza supera el 32%, el índice más alto del país. "Las ganancias no se reparten y nada queda en la región, salvo la sobreexplotación, la contaminación, la pérdida de diversidad biológica y cultural y, por supuesto, la pobreza", remata el coordinador de OLCA.

Chile externaliza una serie de costos (laborales y ambientales) que le permiten producir la tonelada de celulosa a sólo 222 dólares, frente a los 344 de Canadá y los 349 de Suecia y Finlandia. Es el único argumento de peso.

Tres siglos de independencia

Es imposible comprender la realidad actual del pueblo mapuche sin remontarse a su historia. A diferencia de los otros grandes pueblos del continente, los mapuche consiguieron imponer su autonomía e independencia a la Corona española durante 260 años. Recién fueron doblegados a fines del siglo XIX por el Estado independiente de Chile. Esta notable excepción marca la historia de un pueblo que, desde muchos puntos de vista, ha acuñado suficientes diferencias con sus semejantes originarios como para impedir generalizar sus historias y realidades.

Esta sociedad de cazadores-guerreros, donde la familia era la única institución social permanente agrupada en torno a caciques o loncos, era bien diferente de las sociedades indígenas que encontraron los españoles en América.

¿Cómo explicar esta peculiaridad mapuche? Los mapuches poseían una estructura social no jerarquizada. En la situación mexicana y andina, el conquistador golpeó el centro del poder político y, al conquistarlo, aseguró el dominio del Imperio. En el caso mapuche esto no era posible, ya que su sometimiento pasaba por el de cada una de las miles de familias independientes"[62]. De paso, habría que agregar que el predominio de esta cultura explica también la enorme dificultad con que cuenta el movimiento mapuche para construir organizaciones unitarias y representativas.

[62] Idem, p. 41.

Una nueva realidad

En la misma plaza donde el gran cacique Caupolicán fue llevado a suplicio, una mañana lluviosa de abril se concentraron unos 200 mapuche y estudiantes para pedir la libertad de José Huenchunao, dirigente de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), detenido semanas atrás como parte de una ofensiva del Estado que llevó a prisión a los principales dirigentes de la Coordiandora, entre ellos Héctor Llaitul y José Llanquileo.

Cuando la marcha se disuleve luego de recorrer cinco cuadras rodeada de un amplio dispositivo antidisturbios, los loncos Jorge y Fernando nos acercan hasta su comunidad. A poca distancia de uno de los tantos pueblos de la zona, en una especie de claro entre los pinos, un puñado de casas precarias forman la comunidad Pablo Quintriqueo, "un indígena españolizado que vivó en esta región hacia el 1800", explica Mari, asistente social mapuche que vive en Concepción. La comunidad está integrada por apenas siete familias y se formó hace sólo ocho años; la pequeña huerta al fondo de las casas no puede abastecer a más de 30 comuneros.

Haciendo circular un mate, explican. Las familias habían emigrado a Concepción y dejaron los predios de sus ancestros en los que habían nacido y vivido hasta hace una década. Muchos jóvenes, como Héctor Llaitul ahora preso en el penal de Angol, se graduaron en la Universidad de Concepción y luego crearon organizaciones en defensa de sus tierras y comunidades. Cuando las forestales avanzaron sobre sus tierras, retornaron para defenderlas. "En total son 1.600 hectáreas en disputa sólo en esta comunidad", aseguran.

No resulta sencillo comprender la realidad mapuche. El lonco Jorge, 35 años, uno de los más jóvenes del grupo, da una pista al señalar que "el proyecto de reestructruración del pueblo mapuche pasa por recuperar el territorio". De ello puede deducirse que los mapuche viven un período que otros pueblos indígenas del continente atravesaron hace medio siglo, cuando aseguraron la recuperación y el control de tierras y territorios que les habían pertenecido desde que tienen memoria.

José Huenchunao asegura que las comunidades viven una nueva situación por la desesperación existente. Y lanza una advertencia que no parece desmesurada: "Si esta administración política, si los actores de la sociedad civil no toman en cuenta nuestra situación, estamos a las puertas de que los conflictos que se han dado en forma aislada, se reproduzcan con mayor fuerza y de forma más coordinada. Esto puede ser mucho más grave, puede tener un costo mucho mayor para esta sociedad que devolver ciertas cantidades de tierra, que son el mínimo que las comunidades están reclamando"[63].

Para los chilenos del "más abajo" no resulta evidente que la democracia electoral haya mejorado de sus vidas. En los últimos años al sur del Bío Bío no son sólo los mapuche los que resisten el modelo neoliberal salvaje. Los pescadores artesanales de Mehuin y los agricultores que ven contaminadas sus aguas ya han realizado varias protestas. A principios de mayo los Carabineros dieron muerte a un obrero forestal que participaba en una huelga por aumento de salarios.

Quizá este hecho represente el comienzo del fin de la Concertación. Durante más de 40 días, los obreros de Bosques Arauco, propiedad del Grupo Angelini ubicada en la región Bío Bío, realizaron una huelga a la que se sumaron los tres sindicatos que representan a siete mil trabajadores. Como la empresa había acumulado ganancias del 40% los obreros reclamaron un aumento de salarios de similar porcentaje. Luego de largas e inútiles negociaciones volvieron a la huelga. "Al ver que Carabineros se divertían destruyendo sus vehículos, se defendieron usando maquinaria pesada, ante lo cual las fuerzas de Carabineros asesinaros a balazos a uno de los huelguistas y dejaron a otros gravemente heridos", señala un comunicado del Movimiento por la Asamblea del Pueblo[64].

[63] Entrevista a José Huenchunao.
[64] Comunicado del 5 de mayo de 2007 en www.piensachile.com

En los últimos meses, el gobierno de Michelle Bachelet ha abierto demasiados frentes. Es posible que, como ya sucedió en otros países de la región, la población chilena haya comenzado a dar vuelta la página del neoliberalismo salvaje.

Recuadro

La democracia contra los mapuche

Un ministro de Pinochet se ufanaba diciendo que "en Chile no hay indígenas, son todos chilenos". En consecuencia la dictadura dictó decretos para terminar con las excepciones legales hacia los mapuches e introducir el concpeto de propiedad individual de sus tierras. Pero "al privarse al pueblo mapuche de su reconocimientoo como tal, la identidad étnica se reforzó", apunta Gabriel Salazar, reciente ganador del Premio Nacional de Historia.

A comienzos de los 80 se registró una "explosión social" del pueblo mapuche en respuesta a los decretos de 1979 que permitieron la división de más 460 mil hectáreas de tierras indígenas. "La división –apunta Salazar- no respetó espacios que siempre se consideraron comunes y que eran fundamentales para la reproducción material y cultural del pueblo mapuche, tales como áreas destinadas a bosques, pastizales y ceremonias religiosas. El aumento de la población, unido a lo reducido de su territorio, contribuyó a 'vaciar' las comunidades de su gente y su cultura".

La democracia tampoco fue generosa con el pueblo mapuche. Si la dictadura quería terminar con ellos, apostando a su conversión de indios en campesinos, con del gobierno de la Concertación[65] (a partir de 1990) se abrieron nuevas expectativas. El presidente Patricio Aylwin generó espacios y comprometió su apoyo a una ley que se debatió en el Parlamento. Sin embargo, a diferencia de los sucedido en otros países del continente, en 1992 el Parlamento rechazó el convenio 169 de la oit y el reconocimiento constitucional de los mapuches como pueblo, tal como promovían las Naciones Unidas.

Actualmente "el mundo indígena rural es parte constituyente de la pobreza estructural de Chile", asegura Salazar. El avance de las forestales y la hidroeléctricas sobre sus tierras, provocan un aumento exponencial de la pobreza y de la emigración. Desesperadas, muchas comunidades invaden tierras apropiadas por las empresas forestales por lo que son acusadas de "terrorismo". La Ley Aniterrorista de la dictadura sigue siendo aplicada a las comunidades por quemas de plantaciones, cortes de rutas y desacato a los Carabineros. Actualmente existen decenas de organizaciones mapuche que oscilan entre la colaboración con las autoridades y la autonomía militante, destacando el nacimiento de nuevos grupos de carácter urbano, en particular en Santiago, donde reside más del 40 por ciento del millón de mapuches que viven en Chile según el censo de 1992

Recursos

José Bengoa, Historia del pueblo mapuche, LOM, Santiago, 2000.

Juan Carlos Gómez Leytón, "La rebelión de los y las estudiantes secundarios en Chile. Protesta social y política en una sociedad neoliberal triufante", revista OSAL, No. 20, Buenos Aires, mayo-agosto 2006.

Alvaro Hilario, "Entrevista a Héctor Llaitul", 24 de abril de 2007.

[65] Concertación Democrática se denomina la alianza entre Partido Demócrata Cristiano, Partido Por la Democracia, Partido Radical y Partido Socialista que gobierna en Chile desde que Pincohet abandonó la presidencia: Patricio Aylwin (1990-1995), Eduardo Frei Ruiz Tagle (1995- 2000), Ricardo Lagos (2000-2006) y Michelle Bachelet (2006).

José Huenchunao, Carta Abierta desde la cárcel de Angol, 21 de marzo de 2007, en www.lavaca.org

Sergio Maureira, Entrevista a José Huenchunao en www.mapuche.info

Gabriel Salazar, Historia contemporánea de Chile, cinco tomos, LOM, Santiago, 1999.

Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA): “Aproximación crítica al modelo forestal chileno”, Santiago, 1999.

Revista Perro Muerto, www.revistaperromuerto.cl

Algunas web mapuche

Consejo de Todas las Tierras:

Coordinadora Arauco Malleco:

Meli Wixan Mapu (cuatro puntos de la tierra): nace en 1991. http://meli.mapuches.org

Programa de las Américas, 17 de mayo de 2007.

Otro mundo es posible: cerámicas Zanón

En algunas ocasiones, pocas por cierto, el lema “Otro mundo es posible” se convierte en realidad. Los obreros de la fábrica de cerámicas que han recuperado la empresa y producen como cooperativa desde hace cuatro años, muestran que incluso en una gran empresa de alta tecnología es posible crear otra vida.

“La poesía de la vida puede ser más grande que la poesía del papel”, dijo el poeta argentino Juan Gelman al contemplar “un metro cuadrado de poesía” estampada sobre cerámicas, que los obreros de Zanón llevan a todas partes para regalar. Al conocer sus poemas decorando los 25 cuadrados de cerámica, escribió emocionado: “Nunca en mi vida imaginé que vería mis poemas editados en cerámicos. Nunca en mi vida imaginé que los obreros de una fábrica recuperada interrumpirían su trabajo para hacerlo. Se ve que mi imaginación se quedó corta”.

La lucha de más de cinco años de los trabajadores de la empresa Cerámicas Zanón tiene mucho de poema lírico. Debieron enfrentarse a un exitoso empresario italiano, a los sindicatos de la provincia de Neuquén (en el Sur argentino, a dos mil kilómetros de Buenos Aires), a las autoridades gubernamentales y a la policía, hasta convertirse en la mayor fábrica recuperada del país y la más exitosa desde el punto de vista “empresarial”.

Zanón es la fábrica cerámica más importante de Argentina, la planta abarca 80 mil metros cuadrados y ocupa nueve hectáreas, es una fábrica moderna: líneas de producción móviles donde pasan los cerámicos, orugas mecánicas y coches robotizados que se deslizan sobre rieles, robots que imprimen diferentes modelos en los cerámicos, gigantescos embudos para mezclas y hornos automatizados. Las grandes máquinas son gestionadas, sin embargo, de modo horizontal.

La mirada exterior

A primera vista, la experiencia de cerámicas Zanón no es muy diferente a la de otras empresas recuperadas por sus trabajadores, unas 200 en toda Argentina. Quizá el rasgo más importante está vinculado a la recuperación del sindicato por sus propios trabajadores. En Argentina, los sindicatos no siempre defienden a los obreros sino a los empresarios. La empresa pagaba un salario extra a los dirigentes sindicales y hacía donaciones al sindicato para asegurarse que no hubiera conflictos.

Había mucho miedo dentro de la fábrica, recuerdan los obreros Mario Balcazza y José Luis Urbina: “Si el encargado le decía a un trabajador que tenía que quedarse 16 horas trabajando, lo tenía que hacer porque si no al otro día lo suspendían”. Cuando comenzaron a armar una lista alternativa para presentarse a las elecciones, en 1998, la represión interna aumentó considerablemente: “Si dialogabas con alguien del sindicato, la empresa te marcaba y te despedían, y nadie te defendía porque todos sabían que esa actitud implicaba el despido”, dice Balcazza[66]. Finalmente, más del 60% de los 300 trabajadores optaron por renovar el sindicato.

Ahí comenzó otra historia. La nueva dirección sindical no se dejó ni comprar ni intimidar por la empresa, hizo las denuncias correspondientes cuando había situaciones ilegales y se ganó la confianza de los trabajadores. Para superar una situación de dificultades operativas y comerciales, la empresa intensificó los ritmos de trabajo, lo que provocó numerosos accidentes laborales. A partir del año 2000 estos hechos se encadenaron: un empleado murió en la empresa sin contar con atención médica, ya que una empresa que trabaja 24 horas no tenía siquiera una ambulancia y un médico a disposición. Cuando falleció Daniel Ferrás, de 22 años, los trabajadores pararon la producción durante ocho días exigiendo y consiguieron que la empresa trajera la ambulancia y un

[66] Entrevista personal a Mario Balcazza y José Luis Urbina.

enfermero. A continuación, Zanón comienza a retrasarse en el pago de salarios (hasta tres meses sin pago) hasta que en setiembre de 2001 decide apagar los hornos.

La propuesta de Cerámicas Zanón era quedarse con sólo 60 empleados pero los trabajadores lo interpretaron como una forma de "limpiar" el sindicato. A esas alturas, Zanón tenía grandes deudas con el gobierno provincial, que había entregado dinero a la empresa para el pago de salarios. Los obreros rechazaron los despidos, quemaron los telegramas frente a la Casa de Gobierno, instalaron una carpa frente a la empresa (durante cinco meses) y gracias a que la justicia incautó el 40% del stock de cerámicas y se los cedió a los obreros, comenzaron a venderlas para cobrarse los salarios adeudados. Sin embargo, pese que llevaban varios meses sin cobrar sus sueldos, una parte de esos cerámicos los donaron al hospital provincial para su recuperación, mientras los desocupados del MTD (Movimiento de Trabajadores Desocupados) de Neuquén pusieron la mano de obra.

En marzo de 2002, 220 de los 330 trabajadores deciden ocupar la fábrica y comienzan a producir "bajo control obrero". Deciden en asamblea que todos cobrarán el mismo salario y forman comisiones de ventas, administración, seguridad, compras, producción, planificación, seguridad e higiene y prensa y difusión. Los indígenas mapuches, que hasta ese momento habían sido burlados y explotados por las empresas de cerámica, ponen a disposición de los obreros de Zanón sus canteras de arcilla. El 5 de abril de 2002 sale la primera producción de 20 mil metros cuadrados de cerámicos. Tres meses después producían 120 mil metros, la mitad de lo que producía la empresa cuando estaban sus propietarios.

El papel de la comunidad

Desde el punto de vista del crecimiento de la producción, el desarrollo de Zanón bajo control obrero ha sido un éxito: en estos momentos producen 300 mil metros cuadrados, superando la producción anterior, pero estiman que llegarán muy pronto a 400 mil metros. Con ayuda de la Universidad de Comahue (Neuquén) y la de Buenos Aires, recuperan y actualizan el proceso productivo, y en dos años invirtieron 300 mil dólares en mantener y mejorar la maquinaria. De los 300 accidentes anuales en la época patronal, pasaron a sólo 33 y no hubo ningún muerto, mientras en el período anterior fallecía un promedio de un trabajador por mes.

Bajo la gestión de los trabajadores introdujeron varios nuevos modelos de cerámicos. En la etapa anterior, predominaban los modelos europeos medievales que eran diseñados en Italia. Desde que los propios trabajadores se encargan del diseño, han implementado cambios, como los diversos modelos mapuches -diseñados en conjunto con las comunidades mapuches- con el objetivo de reivindicar la cultura de un pueblo marginado y como homenaje a quienes han puesto sus canteras de arcilla a disposición de los obreros ceramistas.

Una diferencia notable entre Zanón y otras empresas recuperadas por sus trabajadores es la relación con la comunidad. En determinado momento pasaron a llamarse, legalmente, Fasinpat (siglas de Fábrica Sin Patrón), se convirtieron en cooperativa y realizaron infinidad de donaciones: hospitales, escuelas, hogares de ancianos, comedores infantiles y populares, a indígenas y grupos de discapacitados, a bomberos y a la Cruz Roja de Neuquén, llevaron miles de metros cuadrados de cerámicos como muestra del reconocimiento por el apoyo recibido y porque consideran que las ganancias de una empresa deben retornar a la comunidad. La donación más importante, y la más emblemática, fue la construcción de un centro de salud para el barrio Nueva España. En acuerdo con los vecinos, 400 familias que desde hace 40 años reclamaban una sala de primeros auxilios, los cooperativistas de Fasinpat donaron los materiales y construyeron el centro de salud junto a los habitantes del barrio. A su vez, cuando tienen que contratar nuevos trabajadores llaman a las organizaciones de desocupados y a los vecinos para escuchar sus propuestas. De ese modo, los cien nuevos puestos de trabajo creados son ocupados hoy por jóvenes que tienen gran dificultad para insertarse en el mercado de trabajo.

Pero la comunidad también apoya a Fasinpat. La fábrica está abierta a todos los que quieran visitarla. Cada semana estudiantes escolares y personas de toda Argentina (y una buena cantidad de extranjeros) llegan hasta la ex Zanón a conocer la experiencia, ya que es una de las pocas fábricas modernas –totalmente automatizada y con algunos procesos robotizados- en manos de los trabajadores. A su vez, cuando la policía intentó desalojarlos (el 8 de abril de 2003) miles de vecinos rodearon la fábrica para impedirlo. Poco después, nueve mil personas acudieron a un festival de rock dentro de la fábrica, para mostrar la solidaridad de la comunidad con los trabajadores.

Actualmente mantienen una página web, cuentan con un programa de radio y un periódico mensual de circulación nacional[67]. Se han realizado además varios videos donde relatan aspectos diversos de su experiencia. Tienen buenas relaciones con las demás empresas recuperadas y a menudo realizan viajes para trasmitir su experiencia y conocer la de otros trabajadores en situaciones similares. Recientemente participaron del 1er. Encuentro Latinoamericano de Empresas Recuperadas, realizado del 27 al 29 de octubre en Caracas, Venezuela.

Viaje dentro del monstruo fabril

En el folleto "Zanón bajo control obrero", explican su forma de trabajo: "Nos interesa que conozca que detrás de cada cerámico hay una historia y una realidad que hace posible que la rueda siga girando. Todo el proceso y todas las decisiones están en manos de los trabajadores. Decidimos qué comprar, cómo vender, qué y cómo producir". Quizá la mayor diferencia entre Zanón-Fasinpat y el resto de las empresas, es la forma como se organizan para producir: "Esta fábrica es un engranaje donde cada uno aporta un poquito, donde no hay jerarquías y donde el compromiso y la responsabilidad con el trabajo determinan la calidad del producto y el futuro de esta gestión".

Algunas diferencias entre la gestión actual y la anterior. Un viejo trabajador cuenta: "No teníamos permiso ni para ir al baño. Caminos marcados. Con rojo te marcaban los lugares donde había máquinas automáticas y tenías que ir con más cuidado, y los azules son los recorridos que podés hacer. Antes, la gente de hornos tenía ropa roja, la de los electricistas era verde, y así. De esa manera identificaban si había uno de otro sector en un lugar que no le correspondía. Era como una cárcel"[68]. Los gerentes estaban en un piso superior, en unas oficinas con vidrios desde donde los vigilaban, y más cerca de ellos estaban los dirigentes sindicales que seguían los pasos de los trabajadores.

Cuando retomaron la producción, las asambleas de cada sector comenzaron a nombrar coordinadores, que se hacen responsables por la marcha de la producción y dialogan con sus compañeros cuando surge algún problema. Cada varios meses los coordinadores van rotando de modo que al cabo de cierto tiempo toda la sección ha pasado por el puesto de coordinador. Como señalan los entrevistados, cada coordinador gana el mismo salario que los demás pero tiene más responsabilidades".

Carlos Saavedra, que fue coordinador general de toda la fábrica, reconoce que la tarea exige más horas de trabajo que las normales, y añade: "No controlo a nadie ni me controlan. Simplemente todos rendimos cuentas del trabajo que realizamos. Los números son claros. Cualquiera los puede ver. Que yo sea coordinador o no es una decisión de la asamblea y que no lo sea también va a serlo. Cada uno tiene que cumplir con la responsabilidad que se le ha pedido"[69]. Este punto, el del control, es el que más llama la atención, sobre todo al tratarse de una gran fábrica. En su lugar, los obreros de Zanón instalaron la confianza mutua y la responsabilidad.

[67] El periódico se llama *Nuestra Lucha* y la página web es www.obrerosdezanon.org
[68] Hernán López Echagüe, ob. cit. p. 178.
[69] Carlos Magnani, ob. cit. pp. 143-44.

La fábrica está dividida en 36 sectores que trabajan durante tres turnos de ocho horas. Cada sector tiene su coordinador. “Cada lunes se hace una reunión de coordinación y allí se decide lo que el turno necesita, se resuelve el problema que trae cada sector y si no se resuelve se hace una asamblea donde se juntan todos los turnos. Pero el producto final que sale a la venta es responsabilidad de todos y no sólo de ese compañero, porque trabajamos todos a la par, en conjunto desde el barro hasta que termina el cerámico y va para venta”[70].

Una vez por mes realizan una “jornada” que dura todo el día en la que participa toda la fábrica. Es la reunión más importante, en la que discuten todo: desde el tipo de calzado que necesitan, hasta las compras que hay que realizar y las actividades externas vinculadas a la solidaridad. “Se discute de lo social, de la producción, de lo político. Para cada punto tenemos un orden del día y hasta que no se resuelve no se levanta la jornada, es muy importante llegar a un acuerdo entre todos”, relatan los obreros. Sin embargo, reconocen que este modo de funcionar, democrático, participativo y horizontal, requiere muchas energías: “Es desgastante pero es productivo porque le encontrás solución a todos los problemas debatiendo entre todos. Es peor si dejás pasar el tiempo y surgen temas que generan dudas. Hay muchas cosas que a lo mejor no se entienden en un primer momento; hay sectores que manejan dinero como compras, ventas, el sector administrativo. Para eso se puso a dos compañeros que les llamamos los síndicos, que controlan los gastos. Ellos mes a mes dan un informe de cuánto se está gastando, cuánto se está comprando. Se da un informe de todo eso y así le demostramos transparencia al compañero. Si queda un dinero sin gastar lo podemos usar para arreglar una máquina o compramos materia prima. Y todo se resuelve en la asamblea de sección o en la jornada”.

La asamblea estableció algunas normas de convivencia. Todos deben llegar a la fábrica 15 minutos antes de comenzar el trabajo y salir 15 minutos después del horario establecido, para que puedan ponerse en contacto con las novedades del día. Dos ejemplos que muestran luces y sombras: en una ocasión debieron tomar la dolorosa decisión de despedir a un compañero que estaba robando, pero en otro momento “a un compañero con problemas de adicción se le pagó un tratamiento, y se le conserva el puesto de trabajo”[71].

Por curioso que parezca, el tiempo dedicado a debatir de modo horizontal redunda en más eficacia a la hora de producir, algo que va a contracorriente del modelo empresarial hegemónico. Quizá porque, como apunta Saavedra, “las horas no quieren decir lo mismo que antes. Antes trabajaba 12 horas y volvía a casa, destruido. Hoy si vuelvo a casa cansado, es un tipo diferente de cansancio. Porque por adentro te pasa una caravana de satisfacciones que a veces es difícil de explicar”[72]. Antes, cuando sonaba la sirena que marcaba el fin del turno de trabajo, los obreros salían corriendo a sus casas para olvidarse del trabajo. “Ahora me quedo aunque no tenga que hacerlo”, dice Saavedra, insinuando que el trabajo puede ser algo más que una obligación para convertirse en una satisfacción. Por su parte Juan, trabajador de la línea de producción, sintetiza los sentimientos de muchos obreros: “Yo antes veía pasar un cerámico por la línea, y era un cerámico y punto. Ahora cada cerámico que pasa por la línea es como algo nuestro que va ahí, es como algo que te pertenece”[73].

Ahora los trabajadores de la ex Zanón esperan que el gobierno argentino se decida a estatizar la fábrica y permitirles mantener el control. Y que algún día el Estado, que hasta ahora nunca les compró nada, pueda convertirse en un cliente que contribuya al crecimiento de un proyecto que está demostrando que, verdaderamente, “otro mundo es posible”.

[70] Entrevista personal a Mario Balcazza y José Luis Urbina.
[71] Lavaca, *Sin Patrón*, ob. cit. p. 40.
[72] Carlos Magnani, p. 144.
[73] Analía Cafardo y Paula Domínguez, *Autogestión obrera en el siglo XXI*, ob. cit. p. 36.

Recursos

Analía Cafardo y Paula Domínguez, Autogestión obrera en el siglo XXI, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, 2003.

Entrevista a Mario Balcazza y José Luis Urbina, trabajadores de Zanón, Montevideo, 1 de diciembre de 2005.

Esteban Magnani, El cambio silencioso, Prometeo, Buenos Aires, 2003.

Hernán López Echuagüe, La política está en otra parte, Norma, Buenos Aires, 2002.

Lavaca, “Sin Patrón. Fábricas y empresas recuperadas por sus trabajadores”, Buenos Aires, 2004.

Nuestra lucha, periódico de los obreros ceramistas, en www.obrerosdezanon.org

Zanón bajo control obrero, folleto de la cooperativa Fasinpat, octubre 2005.

Programa de las Américas, 4 de enero de 2006.

B. Entrevista temática

I) LA COMUNIDAD

Decís algo que me parece importante en tus publicaciones, que para no reproducir lo que se combate es necesaria la coherencia en las prácticas cotidianas, también de las puertas "para adentro" de las casas. Son las prácticas sociales ejercidas en la cotidianeidad que no sólo combaten la injusticia, sino que van a producir otra justicia. Aquí es necesario preguntarse: ¿qué tipo de antropología sustenta un movimiento social?

No le llamaría antropología, sino una forma de pensar y hacer centrada en la persona que vive en una construcción más amplia, en constante interacción en una comunidad concreta. Es un nuevo sujeto. Digo siempre que la comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Creo que no existe una comunidad abstracta y general. Diviso en los movimientos sociales un tejido antropológico basado en las comunidades en movimiento, ellas mismas son movimiento. Constato que se desarrolla así una inusual gratuidad en los vínculos. De este modo, la comunidad manifiesta una disponibilidad hacia lo común, siempre alerta, siempre generosa. Después de mucho andar siempre llego a la misma prudencia por una pasión serena, diría: no hablo de comunidades sin problemas, ya que los tienen y muchos, y porque sería negar su real validez incluso en la resolución de los conflictos que se suscitan.

La comunidad es movimiento, con un esfuerzo constante por actualizar lo común, y lo común es a mi juicio lo no absolutamente realizable, es una universalidad abierta, no aferrable en su plenitud. La comunidad que he podido conocer en mi argo caminar por América Latina es un devenir, un intento, un avance. Veo esta permanente dinámica en los movimientos, ese espacio donde la comunidad se desarrolla como terreno de configuración particular e histórica de lo común, y lo común como virtualidad que late y se actualiza en la comunidad.

El hacer comunitario, con su lógica apertura a contradicciones y ambivalencias internas, nos informan de la contemporaneidad radical de la comunidad respecto de otros modos de cooperación y organización social.

Creo que la potencia de la comunidad se relaciona con las vivencias humanas, con las relaciones que hombres y mujeres en movimiento establecen entre sí y con los demás. Relaciones que, individual y colectivamente, se comparten en el dolor. Y estoy de acuerdo con Negri cuando afirma que la potencia se forma en el dolor, él asegura que todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor, al menos aquellos que luchan…contra la expropiación del tiempo de la vida que decreta el poder. Y creo también que al dolor no es posible contarlo, transmitirlo, sólo compartirlo, justamente porque desborda la lógica, lo racional, el lenguaje. Entonces, reconozcamos, con Negri, al dolor como una llave que abre la puerta de la comunidad.

¿Puedes explicarnos más esa dimensión del dolor en relación a la comunidad de la que habla Negri? La presencia del dolor y su papel de "llave" o "clave" en la vida de los movimientos, me parece una lectura del todo interesante.

Mirá, en ese sentido la potencia del dolor, vivido y convivido en comunidad, puede cambiar a la gente, es capaz de cambiarnos a todos y a cada uno de nosotros. Pero atención, que sólo es capaz de cambiarnos en la medida en que participamos de esas relaciones en movimiento, y no tanto cuando los movimientos se institucionalizan. Está comprobado que no son las manifestaciones o las marchas rituales las que tienen el poder de cambiar a la gente, aun si es cierto que, en algunas ocasiones, las acciones de calle pueden encarnar las potencias del cambio.

Son otros los cambios de los que estamos hablando.

Sí, los sujetos sociales no se construyen de un día para el otro. Este es un proceso consciente y permanente. Consiste en emanciparse de las dependencias, las obediencias ciegas y las opresiones con las que convivimos en la vida cotidiana y en nuestros movimientos, a menudo de forma inconsciente.

¿Liberarse quiere decir no reproducir las opresiones que sufrimos?

Un sujeto social no puede afirmarse como tal sin trabajar las opresiones que sufre, sin quitarles el velo y luchar en lo cotidiano por superarlas, junto a los otros. La liberación exclusivamente exterior es una utopía insana además de una imposibilidad total. Este fue el mensaje del subcomandante insurgente Marcos cuando le dijo a Juan Gelman: no nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros. Y esto no depende –lo sabemos- ni del poder estatal, ni de las armas.

Desde esta concepción de "personas en relaciones comunitarias", ya se puede divisar un estilo de construcción forjado en procesos ¿Esos procesos son respetados en todos los movimientos sociales?

Por cuanto he conocido hasta el momento, creo que las cosechas de las siembras de abajo, como dice Marcos, nunca son inmediatas. Es un aprendizaje comunitario o colectivo, como guste llamársele. Se trata de manejar los tiempos de otro modo, en función de respetar tiempos interiores y no sólo del sistema. Y esto lleva a la comunidad de los movimientos a dar un paso más allá: erradicar la instrumentalización de los medios en función de los fines, que tantos dobles discursos provoca. El fin está en los medios, por eso se valora el proceso, y no sólo el resultado.

LOS SUJETOS SOCIALES en COMUNIDAD

Desde tu perspectiva ¿cómo definir a los sujetos sociales/los movimientos sociales?

Empezaría por pensar al movimiento como un "transformarse transformando", como dicen los sin tierra. Como una capacidad humana, individual y colectiva, de modificar, el lugar asignado o heredado en una organización social. Esta modificación de roles-lugares puede dar lugar a una suerte de fluidez, por la cual el sujeto se autotransforma continuamente, en un proceso de carácter autoeducativo; o bien puede frenarse con la adopción de una nueva identidad que sustituye a la vieja.

Si los roles-lugares no se modifican, la lucha social estará destinada al fracaso, porque reproduce los roles opresivos que la originaron.

Este cambio permanente, tiene su posibilidad de contención únicamente en una sólida comunidad humana. Las claves para la continuidad de las experiencias y los procesos están en los los vínculos fuertes, comunitarios, en los lazos fuertes de hermanamiento. A este respecto, la brasileña Roseli Salete aporta el concepto de "pedagogía de enraizamiento en una colectividad", entendiendo a las raíces no como una identidad fija, o un lugar físico, ni tampoco como un rol social, sino como las relaciones humanas con aquellos que compartimos la vida.

De todo esto se desprende la importancia de trabajar la organización del movimiento como entramado y espacio de vínculos, sociales, culturales, también afectivos, y esto cuestionaría la idea hegemónica en nuestras izquierdas sobre la organización como instrumento para conseguir fines.

II) RELACIONES SOCIALES POSIBLES

¿Cómo serían las relaciones sociales que den lugar a la construcción de una nueva sociedad?

Yo diría que una nueva sociedad no es un lugar al que se llega, y por lo tanto no es algo que pueda implantarse. Ese nuevo mundo ya existe, en algún grado de desarrollo y es por eso que, para manifestarse, necesita ser parido por un acto de fuerza: la revolución.

Así se entiende que la revolución colabora en el nacimiento del mundo nuevo, pero no lo crea. Como diría Marx, es una potencia-latencia que crece y estalla como una flor. Siento que lo que está sucediendo en los territorios de los movimientos es la formación de ese "mundo otro", diferente al actual, asentado en lógicas de construcción distintas.

Desde esta perspectiva, lo más revolucionario que podemos hacer es trabajar profundametne en lo local, crear nuevas relaciones sociales, relaciones que nacen en la lucha y se sostienen y expanden gracias a ella.

ROL de la FAMILIA y las MUJERES

Los movimientos sociales han manifestado un tipo de organización particular ¿Qué nos puedes decir desde tu experiencia y cómo ves el rol de la familia y la mujer en el contexto de los movimientos sociales?

A mí me parece que los movimientos que han lanzado desafíos más serios al sistema (indios comuneros, campesinos, sin tierra, sin techo, piqueteros y también movimientos no territorializados de mujeres y jóvenes), adoptan formas organizativas a partir de la familia. Mejor dicho: de unidades familiares que, como plantea Immanuel Wallerstein, reúnen, en un fondo común los ingresos de sus miembros para asegurar su mantenimiento y reproducción, y que no son familias nucleares sino formas de relaciones estables del tipo de familias extensas, complejas o de nuevo tipo. A menudo, el rol de las mujeres es central aunque no siempre como espejo del papel dominante del varón, sino en el marco de nuevas relaciones con los hijos y otras familias.

Por otra parte, el papel de la familia en estos movimientos, encarna nuevas relaciones sociales. Yo señalaría cuatro aspectos: la relación público-privado, las nuevas formas que toman las nuevas familias, la creación de un espacio doméstico que no es ni público ni privado (los abarca a ambos) y la producción y re-producción de la vida. En la base de estos procesos está el quiebre del patriarcado que, como relación social, entró en crisis hacia los años 60 y que tiene múltiples manifestaciones que van desde la familia hasta la fábrica, pasando por la escuela, el cuartel y las demás instituciones disciplinarias.

Te diría que este conjunto de cambios, que resumimos en el papel destacado de la familia en los movimientos antisistémicos, va de la mano de una reconfiguración de los espacios en donde se hace política. Y, por lo tanto, de las formas que adopta, los canales a través de los cuales se trasmite y hasta de la relación medios-fines que se busca. Mirá, respecto de los sectores populares indígenas

urbanos de Bolivia, la antropóloga Silvia Rivera dice que la política se define más en el ámbito íntimo de los mercados y las unidades domésticas, que son espacios del protagonismo femenino por excelencia, que en las calles.

Sin duda, el protagonismo femenino y de las unidades domésticas están modificando las formas de hacer política y el cambio social, y coincido con Porto Gonçalves, un geógrafo brasileño que colaboró con Chico Mendes, cuando afirma que es un terreno abierto a la investigación. Porque constata que en el movimiento de los seringueiros, la mujer jugó un papel relevante en la configuración de nuevas relaciones de género que dieron pie al nacimiento de un espacio doméstico, que está resultado determinante en la constitución del sujeto seringueiro.

LA EMANCIPACIÓN COMO PRODUCCIÓN DE VÍNCULOS

En el contexto latinoamericano, ¿cómo hablarías del protagonismo de los movimientos sociales?

Si miramos los últimos quince años, los principales hechos políticos sucedidos en América Latina fueron protagonizados por los movimientos y, muy en particular, por aquellos movimientos conformados por los habitantes del subsuelo, los llamados excluidos o marginados. En efecto, fue la movilización social la que consiguió derrocar presidentes corruptos o impopulares, modificar la relación de fuerzas en varios países, deslegitimar las políticas neoliberales y, muy en particular las privatizaciones. Se contribuyó de manera decisiva a que llegaran al gobierno sectores políticos progresistas.

Sin embargo, no quedan ahí los logros de los movimientos. Un mundo nuevo está naciendo en los territorios de los movimientos. Un mundo nuevo, o sea, diferente, se abre paso en las grietas del sistema que los habitantes del subsuelo vienen horadando desde hace algunas décadas. No es “un” mundo, sino mundos diferentes; diferentes del mundo hegemónico que hemos dado en llamar capitalismo-imperialismo-mundialización. Estos otros mundos son también diferentes entre sí, pero tienen en común la lucha por la dignidad, la autonomía, la tensión emancipatoria, que, de alguna manera, constituyen la argamasa con los que nace y crece nuestro otro mundo.

Son diferentes y diversos porque así son los suelos y culturas que los ayudan a nacer, y así son las mujeres y los hombres que les van dando forma. Pero también porque los tiempos del nacer y del hacer no son homogéneos, como lo son los tiempos de la producción y del consumo del sistema. Como te decía, estos otros mundos que están pariendo los territorios de los movimientos en nuestro continente, no nacen de golpe ni de un solo empujón; van tomando su forma en el tiempo largo y a menudo sordo de la resistencia, y se hacen visibles en los tiempos más cortos y a veces fugaces, de las insurrecciones y desbordes del subsuelo.

¿Mundos diferentes y tiempos diferentes?

Justamente, no hay, un solo camino ni un solo tiempo, sino caminos y tiempos trazados y caminados con las maneras y ritmos de la experiencia de cada pueblo. En las experiencias protagonizadas por zapatistas y los sin tierra, por aymaras y quechuas bolivianos, por indios ecuatorianos y colombianos, por desocupados piqueteros argentinos, por fábricas recuperadas, y por

innumerables habitantes del sótano en ciudades y campos, encuentro actitudes diferentes hacia los estados nacionales. Son formas diversas de construir sus organizaciones, modos dispares de afrontar las relaciones con el territorio y particularidades en cuanto a las formas de afrontar la educación, los cuidados de la salud y la producción.

¿Qué características encontraste en los vínculos con el Estado y en su forma de organización?

Por un lado, hay movimientos que rechazan cualquier colaboración o apoyo del Estado, otros que mantienen prudentes distancias pero reciben diversos tipos de sostén estatal, y otros que se han incrustado de lleno en la institucionalidad, con la esperanza de transformarla o de fortalecerse a través de ella. En cuanto a las formas organizativas, varían desde grados distintos de horizontalidad e informalidad hasta formas jerárquicas más o menos flexibles, y esto incluye mestizajes organizativos de todo tipo. Las formas de acción, entre legales e ilegales, pacíficas, y menos instrumentales y autoafirmativas, defensivas e insurreccionales, nos hablan de universos heterogéneos, reacios a las síntesis simplificadoras.

Ni qué hablar de las diferentes “estrategias” que se trazan los movimientos: desde las ya prefijadas hasta las más o menos inciertas; desde la revolución consistente en la toma insurreccional del poder estatal, hasta la creación de una isla autogestionada que, como lo ha señalado el subcomandante Marcos, no sea refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra.

Realizaciones y relaciones para la emancipación

En cuanto a sus realizaciones, también el panorama es diverso: hay movimientos que se destacan por sus realizaciones en el terreno de la educación, mientras otros sobresalen por la elevada participación de las mujeres, incluso en los cargos de dirección. Algunos cuentan con realizaciones notables en el terreno de la salud, recuperando saberes tradicionales que se combinan con la medicina alopática; otros se esfuerzan por encarar la producción rehuyendo la división taylorista y jerárquica del trabajo, o abordan la comunicación de forma realmente alternativa y participativa, de modo que las comunidades toman en sus manos los medios, disolviendo las distancias entre emisores y receptores. Como te imaginarás, no es lo habitual, ciertamente, que un movimiento haya desarrollado de forma pareja todos los aspectos que hacen a la emancipación y a la creación de un mundo nuevo. Existen, por lo tanto, grados diversos de ruptura con lo viejo, a mi modo de ver el zapatismo es la ruptura más completa y explícita –tanto en el hacer como en el pensar- con las viejas formas de cambiar el mundo.

Las diferencias anotadas entre los movimientos, y otras tantas que se podrían sumar, no deberían ocultar las cuestiones en común de estos sujetos territorializados que, mientras resisten, se empeñan en convertir sus emprendimientos para la sobrevivencia en alternativas al sistema. Me interesa dar cuenta de algunas experiencias notables en la educación, la producción material y la salud, con la esperanza de mostrar que los diversos modos de hacer emancipatorios se asientan, y tienen en común, la creación y producción de relaciones sociales de nuevo tipo, no capitalistas, basadas en la reciprocidad, la autonomía, el hermanamiento, la autogestión y la convivencia comunitaria.

Y aquí hay que considerar algo clave para comprender los nuevos movimientos y es lo que plantea Porto Gonçalves, de alguna manera esto es imposible si nos quedamos en categorías analíticas pensadas a partir de la realidad europea. Y esto supone una tarea que recién comienza: la

descolonización del pensamiento crítico, que debe ir acompañada de la actividad y la reflexión que producen los movimientos así como de la resignificación de lo que Porto Gonçalves llama "matrices de racionalidades subalternas". Es en este sentido que él habla de la lucha política como parte de una lucha para afirmar otras epistemes, es decir otras racionalidades y formas de ver el mundo (cosmovisiones).

Hay cuatro grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, que a mi entender influyen y conforman el armazón ético y cultural de los nuevos movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental, el *guevarismo* -entendido como una amplia corriente militante, que va mucho más allá de los partidos de la izquierda, de compromiso ético con la revolución y con los sectores populares- como inspirador de la militancia revolucionaria, y la educación popular como la formación de los sectores organizados. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen –ya que en los principales movimientos es posible constatar la influencia de varias de estas corrientes- dando lugar a un enriquecedor "mestizaje", y es una de las características que distinguen a los movimientos latinoamericanos de los de los países centrales.

En otro momento he señalado hasta siete características comunes entre los movimientos latinoamericanos actuales: el arraigo *territorial* en espacios conquistados a través de largas luchas; la *autonomía* de estados, partidos, iglesias y sindicatos; la afirmación de la *identidad* y de la *diferencia*; la capacidad de tomar en sus manos la *educación* y de formar sus propios intelectuales; el papel destacado de las *mujeres* –y por lo tanto de la *familia*- que son a menudo el sostén de los movimientos; una relación no jerárquica con la naturaleza y *formas no tayloristas* de división del trabajo en sus organizaciones; y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las *autoafirmativas.* Tal vez se puedan agregar otras, pero creo que algunas de estas características las encontramos en América Latina de forma muy destacada, como el arraigo territorial o la formación de intelectuales propios, que marcan diferencias con los movimientos del primer mundo.

El umbral de la incertidumbre

Uno de los principios básicos de la complejidad indica que la acción escapa a la voluntad del actor político, de modo que el programa se convierte en letra muerta. Como señala Edgar Morin, el programa adormece ya que no obliga a estar vigilante ni a innovar. A esto le opone los conceptos de estrategia (definida como "el arte de trabajar con la incertidumbre") y de ideas-faro e ideas-fuerza que sean capaces de guiar la acción política.

El programa pertenece a la era de la simplicidad, del control y la previsibilidad y, como la experiencia lo dice, colapsa ante la complejidad del mundo real. Sólo la sensibilidad, individual y colectiva, es capaz de captar la diversidad y la multiplicidad. Pero aún captándola, me pregunto: ¿cómo actuar?; ¿cómo hacerlo en plena crisis, cuando crece la incertidumbre y la niebla del caos y el desorden impiden toda visibilidad? ¿Será posible navegar a tientas, desarrollando otros saberes, otros sentidos?

Creo que hay que tener fe, confianza, pero no una fe ciega sino confiar en que nuestras organizaciones "débiles" serán capaces de moverse con gran rapidez en el desorden mundial, y serán capaces de crear, porque en medio del desorden pequeñas alteraciones pueden tener grandes consecuencias, quiero decir generar cambios profundos. Ahí podremos incidir. Y lo haremos con velocidad, sin planificación previa, por la capacidad que nos dará la percepción del momento, la falta de temor a equivocarnos y, a veces, hasta la vocación de meter la pata.

Me parece que no hay recetas para actuar en la incertidumbre ¿no? Es un arte. Requiere una intervención ligera, liviana, es un arte más cercano al del jardinero que al del estratega militar. El

jardinero es más modesto que el militar, no cree que va a cambiar el mundo natural y se conforma con ayudar suavemente a que los brotes crezcan. Se limita a limpiar la maleza, a echarle un poco de agua pero no demasiada, y poco más. Sobre todo, confía y deja crecer interviniendo lo menos posible. El ser humano cree que lo puede todo, que con su intervención se arregla todo. La intervención humana es muy notoria cuando sale un bonsái ¿no es cierto?, pero poco notoria cuando crece una planta natural hermosa. Yo creo que el socialismo real era una especie de bonsái, no por pequeño sino por deformado. Por eso digo, es un arte el del verdadero jardinero: si las cosas salen bien su intervención se nota muy poco, aunque haya estado trabajando mucho tiempo.

Por último, está el problema de la inseguridad. Todos arrastramos una "inseguridad radical", elemental, básica, que se vincula con la fugacidad de nuestra existencia, con el enigma último de la vida; con ella llegamos al mundo y nos acompaña toda la vida. Lo que menos necesita el cambio social son militantes dogmáticos, que pretendan resolver esta "inseguridad radical" aferrándose al dogma o a verdades absolutas, a respuestas seguras, a estructuras que tienen una apariencia de poder y seguridad, como las pirámides egipcias por ejemplo.

Entonces, frente a esa inseguridad, ¿no podemos hacer nada? Depende. No podemos resolverla políticamente; o sea, no podemos dominarla apelando a relaciones jerárquicas, de poder. Sí podemos comprender que todos y cada uno de nosotros vivimos con la misma inseguridad vital, que nadie en este mundo puede escapar de ella, como no se puede escapar de la muerte. Quizás una visión así pueda ayudarnos a ser mejores, a poner en el centro de los afectos el amor al prójimo, que es la fuerza motriz de los cambios. Finalmente, sea lo que sea el cambio social, lo seguro es que nace y vive dentro de cada uno, en el medio del pecho.

El inusitado desafío del dolor

Podemos afirmar, ahora sí, que la potencia del dolor vivido en comunidad es capaz de cambiar a la gente, de cambiarnos a todos en la medida en que participemos de esas relaciones en movimiento, y no precisamente en los movimientos

En las experiencias comunitarias más ricas veo una tensión para superar los límites. Si esa tensión –que tiende a desbordar- es la potencia de los movimientos, me parece evidente que la coyuntura no la afecta, influye pero no determina porque es una fuerza exterior. Aquí, en este punto, en esta tensión, se disuelven el afuera y el adentro. La tensión hacia el límite o sea, la emancipación, no tiene límites, limitaciones, salvo las de la propia tensión creadora, como se puede inferir de Spinoza.

Por eso digo que la potencia nunca se realiza, no se materializa en cosa, es siempre devenir inacabado. Autónomo, en tanto tensión hacia, porque sólo depende de sí. La potencia se expande en la medida que se componen y crean relaciones emancipatorias, que a su vez son manifestaciones de la potencia. Es lo único a lo que podemos llamar poder, y depende sólo y únicamente de sí mismo. Potenciar, intensificar, es entonces profundizar la trama de relaciones procurando evitar que se congelen en formas de dominación.

Creo que es importante señalar que cuidar la potencia como el fuego sagrado de los movimientos, es una tarea cotidiana de todas y todos los que estamos empeñados en crear un mundo nuevo. Que late en el corazón de los pueblos, un corazón tejido en la sociabilidad popular, sin jerarquías ni caudillos, que florece gracias a la fuerza del hermanamiento; la fuerza motriz de cualquier cambio; la trama básica y la luz de la vida.

III) EL TRABAJO COMUNITARIO: “POR”, “PARA” y “ENTRE” TODOS.

PRODUCIR PARA EL BIEN DE TODOS

En mi experiencia he constatado que una parte de los nuevos movimientos hacen intentos para poder producir lo necesario para asegurar la subsistencia cotidiana de sus miembros. Esto es así en los movimientos rurales (indígenas, campesinos y sin tierra), y desde hace tiempo. En los últimos años, esta realidad también se instaló como tendencia entre algunos movimientos urbanos (piqueteros, fábricas recuperadas y algunas asambleas barriales). Una vez que están produciendo, el debate se traslada al terreno del *cómo* hacerlo. En las comunidades rurales nunca existió una división del trabajo importante, más allá de la división de género. Sin embargo, los campesinos suelen ser esquilmados por los intermediarios.

Por ejemplo, los zapatistas están en lucha por liberarse de los “coyotes” (intermediarios), creando sus propias bodegas y mercados, llevando la producción hasta las ciudades más cercanas. Pero el cultivo colectivo no es lo habitual entre los indígenas, que están habituados al trabajo familiar. En Morelia, donde funciona uno de los Caracoles, las mujeres tzeltales, tzotziles y tojolabales están creando colectivos de siembra de verduras y hortalizas, costura y bordado, fabricación de velas y panadería, y la mayor parte de los beneficios los vuelcan a las comunidades, según señala Muñoz. Los sin tierra, debaten sobre la conveniencia de trabajar de forma cooperativa, venciendo a veces el individualismo de los campesinos, y abordan nuevos temas como los cultivos sin agrotóxicos y la no producción de transgénicos. Crearon una gran cantidad de cooperativas y redes de distribución, ferias en pueblos y ciudades, todo para eludir la intermediación capitalista ¿verdad?

Por otro lado, para los nuevos sujetos urbanos, modelados por las formas de producción y de vida impuestas por el taylorismo-fordismo, la actitud hacia la división del trabajo es un tema crucial que hace a la emancipación de la vieja cultura del trabajo. Veo que se están produciendo algunas prácticas que ponen de relieve el problema de la división entre productores y consumidores, por un lado, y la cuestión de las jerarquías asociadas a los saberes en el ámbito de la producción. En otro lugar he analizado en detalle algunas experiencias productivas entre grupos piqueteros que buscan compartir los saberes, eluden la figura del capataz y evitan jerarquías derivadas de la división técnica del trabajo. Pero como el núcleo duro de la división del trabajo está en las fábricas, creo que es necesario adentrarse en algunas experiencias notables en las empresas recuperadas por sus obreros, en particular en el caso de Argentina.

Tres aspectos merecen ser destacados de estas experiencias: el papel de la lucha en la creación de vínculos fuertes entre los obreros, los intentos de superar la división entre productores y consumidores y, por lo tanto, eludir la lógica del mercado monopólico y, por último, la tensión emancipatoria respecto a la división del trabajo.

En primer lugar, más de la mitad de las empresas recuperadas producen sólo con obreros: los porcentajes más altos se dan precisamente en las empresas que debieron afrontar una lucha larga y sostenida para conseguir la recuperación. Sin embargo, pese a las enormes dificultades que tuvieron que soportar los obreros para encarar las luchas más potentes, que son a la vez los que comenzaron a producir en las “peores” condiciones (sin capataces, jerarcas ni administrativos), los resultados son los mejores. Esto lo analiza Gabriel Fajn en su libro “Fábricas y empresas recuperadas”, cuando dice que en las fábricas donde hubo alta conflictividad, la capacidad de producción utilizada asciende al 70% frente al 36% en las de baja conflictividad. También señala que las fábricas

abandonadas por jefes y administrativos utilizan mayor capacidad productiva que aquellas en las que permanecieron: 70 frente a 40%.

Sin duda, estos datos alertan sobre el papel insustituible del conflicto social como generador de vínculos fuertes, que son en los hechos los nudos del cambio social. ¿Cómo explicar, si no, que en las empresas con menos jerarquías y donde más intensa fue la lucha, haya mayor producción, y además con criterios más igualitarios y solidarios? Este hecho avala, entonces, que la producción no es una simple cuestión técnica, sino un proceso en el que las relaciones sociales juegan un papel determinante.

En segundo lugar, varias fábricas han mostrado interés en establecer relaciones con otros sectores sociales, que a veces pasan por dirigir su producción hacia las necesidades de la población más pobre, cosa que pueden hacer –y hacen- sobre todo las que producen alimentos. Así, se desarrollaron vínculos productivos entre fábricas recuperadas, piqueteros, campesinos y asambleas barriales. Son relaciones que comenzaron en la lucha y que tienden a formalizarse venciendo inercias. Lo interesante es que tienden a producir sus propias vidas: grupos de piqueteros cultivan la tierra, producen pan y otros artículos, y algunos están instalando criaderos de cerdos, conejos y peces. Por otra parte, unas cuantas asambleas están produciendo pan, comidas, productos de limpieza y de cosmética, y algunas colaboran con los "cartoneros"[74]. Otras, hacen un trabajo interesante que puede ser tomado como indicador de los caminos para superar la escisión entre productores y consumidores, tan propia del capitalismo.

Por ejemplo, en Buenos Aires todavía funcionan algunas decenas de asambleas, algunos sostienen que en torno a las 40, que han ido mutando hacia experiencias de otro tipo: impulsar el "comercio justo" y el consumo solidario y consciente, mientras otras se han convertido en centros sociales o culturales. Con algunas de estas actividades se ponen en contacto diferentes sectores sociales: productores rurales, piqueteros, asambleístas y obreros de fábricas recuperadas. Entonces comienzan a tejer lazos directos no mediatizados por el mercado. En definitiva, al decir de Wallerstein, recuperan el carácter original del mercado: transparencia, beneficios exiguos, competencia controlada, liberación, y formar parte del terreno de la "gente común".

Han funcionado inclusomercados, como la feria semanal de Palermo, la distribución de yerba Titrayjú (iniciales de "tierra, trabajo y justicia") y la cooperativa La Asamblearia. En Palermo funcionaba dos días a la semana, con más de cien puestos y comercializaba sólo productos elaborados por las asambleas (bolsas de residuos, artículos de limpieza, pan, pañales, computadoras recicladas, pastas artesanales, papel reciclado, artesanías y mermeladas), por grupos piqueteros y fábricas recuperadas. La yerba Titrayjú es producida por campesinos del Movimiento Agrario de Misiones nucleados en la Cooperativa Río Paraná. Para evitar la explotación de los intermediarios, la yerba se distribuye directamente en Buenos Aires a decenas de colectivos de base, por grupos piqueteros y otras organizaciones sociales por el Centro de Comercialización Campesino e Indígena.

Es interesante el caso de la cooperativa La Asamblearia, que fue creada a comienzos de 2003 por las asambleas de Núñez y Saavedra, y que distribuye productos de fábricas recuperadas, cooperativas agrarias y de varias asambleas. La Asamblearia "promueve la producción, distribución, comercialización y consumo de bienes y servicios autogestionados, es decir de aquellos que son fruto y propiedad colectiva de los trabajadores", puede leerse en el folleto de presentación de la cooperativa[75].

Algo similar están haciendo los ex empleados del supermercado Tigre, de Rosario, que está gestionado por sus trabajadores, y funciona como un centro de comercialización de productos de

[74] Nota del entrevistador: Cartoneros son desocupados que en las grandes ciudades recogen cartón para vender a mayoristas.
[75] Para más información, www.asamblearia.com.ar

fábricas recuperadas de todo el país, huertas comunitarias y de pequeños agricultores. Luego de seis años se convirtió en supermercado comunitario, cuenta con un comedor popular y un centro cultural.

Aunque el movimiento está dando sus primeros pasos, se están experimentando nuevas formas de comercialización que superan por mucho la experiencia del trueque. Éstas nuevas experiencias conceden prioridad a la producción y a los criterios éticos y políticos con que se produce y se comercializa. Entonces, como decía, se busca cerrar la escisión entre productores y consumidores promoviendo relaciones directas, "cara a cara".

En tercer lugar, la división del trabajo heredada de las patronales es puesta en cuestión por una parte considerable de los trabajadores. En efecto, uno de los aspectos más fascinantes del nuevo movimiento (porque muestra que la emancipación es un camino posible para todo ser humano) es el cambio que los obreros impusieron en la organización del trabajo. Por supuesto, el proceso no ha sido sencillo, pero se registra en todas las fábricas en intensidades y grados diversos. El punto de partida de este cambio son las relaciones y los vínculos solidarios que establecen los obreros entre ellos y con el entorno social, a partir de las luchas desarrolladas para recuperar o mantener sus puestos de trabajo. En la gran mayoría de los casos, los obreros no tenían experiencias militantes previas, sindicales o políticas, y fue la necesidad lo que los empujó a la lucha.

Es decir que, a partir de la creación de estos nuevos vínculos, las demás decisiones se van produciendo "naturalmente". El salario igualitario y las asambleas como ámbito para tomar todas las decisiones, son el resultado de esas nuevas relaciones. O, más precisamente, las nuevas relaciones preexisten y permiten que se llegue a remunerar a todos por igual y que entre todos decidan todo.

Ahora bien, ¿cómo son estas relaciones? Son comunitarias, quiero decir, los vínculos están por encima de los objetivos, no son instrumentales. La toma de la fábrica, el momento de la ocupación, crea una "marca", se convierte en un "mito fundador", como dice el libro de Fajn, quizá el más completo sobre el tema; es un momento decisivo en la vida individual y en el colectivo. Violentar la puerta de la fábrica, abrir el portón, es entrar –simbólica y materialmente- a un mundo nuevo. Algo similar experimentan los campesinos sin tierra de Brasil cuando cortan las alambradas para ocupar los latifundios. Pero la fábrica tomada es diferente a la que se dejó cuando se produjo el cierre o el despedido: ahora la fábrica tomada es un "nuevo hogar", donde viven como "hermanos". Muchos trabajadores señalan que el colectivo obrero se convierte en una "nueva familia"; por eso hablo del carácter comunitario al referirme a los vínculos que se establecen.

La reconstrucción de los vínculos facilita la superación de los obstáculos para poner la fábrica en marcha: falta de luz, de materias primas, de dinero para comprar insumos. Las dificultades se superan gracias a la solidaridad, pero sobre todo por la potencia que despliegan los trabajadores. El poder-hacer de los obreros, del que habla Holloway, que estaba bloqueado en la fábrica dominada por el patrón y los capataces, se libera, se despliega en toda su creatividad. Los obreros de Ghelco (insumos para helados) cuando empezaron a producir, en junio de 2002, juntaron monedas para comprar dos bolsas de azúcar y dos de maní. Dos años después producían 4 mil kilos diarios. Cándido y Hernán, son padre e hijo, obreros de la imprenta Chilavert, y cuando cuentan cómo ven el trabajo en la fábrica controlada por los obreros, dicen: "trabajamos normalmente, como en cualquier hogar". Afirman que desarrollan la empresa "como una familia, con prioridades", y que el tipo de relaciones que establecen "son las relaciones al interior de la familia". También aseguran que para producir "lo único que se necesita es la voluntad de los trabajadores", que "es suficiente con la voluntad de los trabajadores para ir en contra del sistema", y lo explican con lo que podría ser una definición del poder-hacer: "Es la voluntad, es la energía canalizada para el lado correcto la que derriba cualquier traba que quieran poner. Es difícil adivinar hasta donde se puede llegar". Esto lo ha registrado muy bien Fajn.

Entonces, vemos que la organización del trabajo en la fábrica recuperada cambia radicalmente. Lo primero que recuperan es la libertad de moverse. La fábrica-cárcel, el panóptico fabril, queda destruida al no haber control patronal. Las diferentes entrevistas a obreros y obreras de esas fábricas, manifiesten que el clima de libertad que tienen en la fábrica es uno de los mayores contrastes con el período anterior. “Ahora me siento como una paloma a la que le abrieron la jaula”, dice María del supermercado Tigre, en Rosario.

Es decir que moverse implica poder relacionarse, darle un uso diferente a los espacios y al tiempo, apropiárselos ¿no? Al no haber capataces ni supervisores, el control es colectivo, más difuso, y los problemas que surgen se debaten en las asambleas que, en general, son semanales. Por el contrario, en las fábricas que mantienen las viejas categorías y jerarquías, se realizan menos asambleas. Las tareas que antes realizaba el capataz y el supervisor, las suele realizar –en las fábricas más “libres”- un coordinador general, elegido en asamblea y revocable en cualquier momento, esta es la persona que comunica el trabajo que hay para el día y propone la forma de realizarlo.

Un segundo paso importante es la rotación en los puestos de trabajo. Un folleto de Analía Cafardo y Paula Domínguez sobre la autogestión obrera, muestra que cada obrero pueda aprender cualquier oficio; “todos tratamos de aprender todo” dice Ernesto de la imprenta Chilavert. Obreros y obreras descubren que tienen capacidad de realizar las más diversas tareas, incluso aquellas reservadas para especialistas. Se despliegan nuevos saberes y al decir de Fajn, “se pone en juego el sentido común y el saber no instituido formalmente”.Y hay otro aspecto muy interesante: como no hay administrativos ni supervisores ni vendedores, los obreros tienen que aprender a dirigir la producción, encargarse de la contabilidad y del trato con proveedores y clientes. Esto permite comenzar a superar la escisión entre trabajo intelectual y manual. Ciertamente, va a requerir mucho tiempo, quizá varias generaciones, pero en algunas fábricas se están dando pasos en ese sentido, que no dependen del desarrollo tecnológico sino del tipo de relaciones sociales que se establecen.

Utilización y distribución de las máquinas

Un tercer aspecto se vincula con la utilización de las máquinas. En Grissinópoli (alimentación), por ejemplo, la maquinaria es la misma que cuando estaban los patrones, pero los obreros van modificando su distribución a medida que se apropian del proceso de trabajo. Las obreras de Brukman, por su parte, fueron capaces de modificar completamente la distribución de las máquinas aunque la mayoría apenas terminó la escuela. Cerraron el último de los cuatro pisos que tiene el edificio y bajaron las máquinas al piso donde hacen el “ensamblaje” de la ropa. El objetivo era ahorrar energía y, sobre todo, estar todas juntas, compartir el tiempo de trabajo, pero de esa forma –poniendo por delante las relaciones humanas- modificaron la organización del trabajo. Ahora tienen más libertad, más compañerismo y se organizan ellas mismas para producir.

En otras fábricas debieron descartar máquinas, rehacer otras y, en alguna, como La Vasquita (fábrica de quesos), reconstruyeron una fábrica destruida. Las máquinas reflejan y consolidan la división del trabajo: son productos de la tecnología y la ciencia, pero materializan relaciones sociales. Que los obreros pasen de ser apéndices de las máquinas a utilizarlas para su beneficio –no sólo económico ni en relación a su propiedad, sino en cuanto al dominio de la máquina- representa una auténtica revolución cultural. Si las máquinas son el resultado de una determinada división y organización del trabajo, los cambios que suceden en el taller deberán plasmarse en la remodelación y reformulación de las máquinas, ya sea en su forma como herramientas o en el modo de ser usadas.

Por último, la ruptura de la organización del trabajo capitalista permite a los obreros reapropiarse del proceso productivo al des-fetichizar o des-cosificar las relaciones en el seno del taller: las que aparecían como relaciones entre cosas, reaparecen como relaciones sociales, entre personas. Este paso es muy difícil, no porque requiera conocimientos especiales, sino porque el capitalismo nos

acostumbró a considerar las relaciones entre los seres humanos como relaciones entre objetos. Pero los obreros (o los desocupados o los asambleístas) están cambiando la mirada, están descorriendo el velo que cubría las relaciones humanas. A este aspecto aportan Cafardo y Domínguez cuando analizan el caso de Zanón. Juan, un trabajador de la línea de producción relata cómo vivencia estos cambios: "Yo antes veía pasar una placa por la línea hecho un cerámico y era un cerámico y punto, lo tomaba como tal. Ahora cada cerámico que pasa por la línea *es como algo nuestro que va ahí, es algo que te pertenece*".

Más allá de que estas experiencias involucren a un número pequeño de obreros, lo realmente importante es que muestran que la emancipación no es algo reservado para seres especiales, anida en potencia en todo hombre o mujer que se disponga a luchar, como Carlos, María, Cándido o su hijo Hernán. Ciertamente, hay límites externos e internos. Pero se ha avanzado mucho. Es posible que se retroceda, que vuelvan a aparecer capas de gestores burocráticos o que los propios obreros se rindan ante la inercia de la nueva división del trabajo, ahora adoptada "voluntariamente" pero siempre alienante. En todo caso, unas cuantas fábricas están demostrando que es posible vivir y producir vida de otra forma.

IV) PODER CURATIVO de la COMUNIDAD

Una actitud emancipatoria en materia de salud supone la recuperación por la comunidad, y por las personas que la integran, de sus poderes curativos expropiados por el saber médico y el Estado. Pero además implica liberarse del control que el capital ejerce sobre la salud a través de las multinacionales farmacéuticas, que jugaron un papel destacado en el proceso de "medicalización" de la sociedad. Las prácticas en salud de los zapatistas, de múltiples pueblos indígenas y de algunos colectivos piqueteros, tienen puntos en común pese a las enormes distancias culturales que existen entre estos sujetos.

Los pueblos indios a menudo recuperan sus saberes ancestrales, que van de la mano de reconocer los saberes médicos tradicionales, sin descartar su combinación con la medicina moderna. De la misma manera que, en una primera etapa, pusieron en pie escuelas para tener un lugar en el que los niños pudieran estudiar, muchas veces el primer paso consiste en conseguir un dispensario de salud en la comunidad para resolver los casos más urgentes que suelen provocar elevadas tasas de mortalidad. Sin embargo, los pueblos indios tienen una larga tradición en materia de salud.

En las cosmovisiones tradicionales no existe separación entre salud y forma de vida, o sea, comunidad. Por eso, como dice el antropólogo mexicano Benjamín Maldonado,"la salud de los individuos en cuanto cuerpos físicos, depende, básicamente, de la salud de la comunidad". El concepto curativo de la medicina indígena forma parte del concepto curativo de esa sociedad. Como señala el ecuatoriano Galo Ramón, por una parte se asienta en una tupida red de relaciones sociales de reciprocidad: minga o trabajo comunitario, asambleas y fiestas colectivas: espacios para "liberar armoniosamente el subconsciente, tanto el individual como el colectivo". Y por la otra, se asienta en la familia y las relaciones familiares extensas (parientes y parientes rituales).

En las sociedades indígenas, la capacidad de curar forma parte de sus estructuras autogeneradas, a diferencia de las sociedades occidentales en las que se ha creado un cuerpo médico-hospitalario separado de la sociedad, que las controla y vigila. Acero, Dalle Rive y Freyermuth, en una libro sobre la salud comunitaria, han investigado que los médicos indígenas se organizan en varias regiones para recuperar y potenciar los saberes de la medicina indígena. Esta actitud forma parte del proceso emancipatorio de los indígenas de nuestro continente y también del prolongado proceso de constitución de estos pueblos como sujetos políticos. Hay organizaciones indígenas (como la CONAIE ecuatoriana y el Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia, CRIC, entre otros), que desarrollaron sus propios programas de salud, con la colaboración de médicos y enfermeras entrenados en la medicina occidental, y con la colaboración más o menos eficiente de los estados.

En los cinco Caracoles zapatistas se ha puesto en pie un sistema de salud que llega a todas las comunidades. La periodista Gloria Muñoz ha registrado que funcionan cientos de casas de salud (alrededor de 800), atendidas por un número similar de promotores de salud, además de una veintena de clínicas municipales y dos hospitales en los que ya se realizan operaciones quirúrgicas, según registró. El hospital de San José, en La Realidad, fue construido durante tres años por miles de indígenas que trabajaron por turnos. Allí funciona además una escuela de promotores de salud, cuenta con consultorio dental y de herbolaria, y un laboratorio clínico. En el hospital trabajan a tiempo completo varios voluntarios surgidos de las comunidades, la Junta de Buen Gobierno "los

apoya con su alimentación, con su pasaje, su zapato y su vestido", pero no cobran sueldo. Y han puesto en pie un laboratorio de herbolaria[76].

También existen redes de casas de salud, clínicas, consultorios dentales, laboratorios de análisis clínicos y de herbolaria. Las consultas tienen un precio simbólico para los zapatistas y a veces son gratuitas, y se atiende a todo el que lo solicita, sea o no sea base de apoyo del zapatismo. Por ejemplo las medicinas, si son donadas, se regalan y si hubo que comprarlas, se cobran al precio de costo, mientras que las medicinas tradicionales son gratuitas. En algunos Caracoles se elaboran infusiones y pomadas con plantas medicinales. Es notable que todo esto se hizo con el trabajo de las comunidades y el apoyo de la solidaridad nacional e internacional, pero sin ninguna participación del Estado mexicano.

En los grupos piqueteros autónomos los cuidados de salud se rigen por los mismos principios, pese a las diferencias entre las culturas mayas y las de los sectores populares de una gran ciudad como Buenos Aires, cuna del movimiento obrero latinoamericano, que fue también uno de los escaparates del consumismo mundial. En el taller de salud que se realizó en enero de 2003 en el encuentro Enero Autónomo, una de las conclusiones es que "el movimiento en su conjunto es quien cura". Los MTD (Movimiento de Trabajadores Desocupados), al igual que la mayoría de los grupos piqueteros, suelen tener espacios de salud en cada barrio, donde trabajan la salud preventiva y los profesionales colaboran de forma solidaria. Los MTD de Solano y de Allén, en Neuquén, suministran medicamentos y anteojos gratuitos a los integrantes del movimiento y los costos corren por cuenta de la organización. El caso de los anteojos revela lo que puede hacerse por fuera del mercado: gracias al apoyo de un óptico, se recuperaron armazones "viejos" o "pasados de moda"; como los lentes son muy baratos y se consiguen a precio de costo, ahora todos los integrantes tienen sus anteojos, cosa que antes resultaba inaccesible.

Además, distribuyen hierbas medicinales que compran directamente en la zona donde nacen, las mezclan y empaquetan. Ahora se proponen dar un paso más: elaborar las tinturas madres en base a plantas medicinales que van a cultivar en las parcelas del movimiento. Cada vez usan menos medicamentos, que dejan para los casos más difíciles, mientras las familias piqueteras van descubriendo las ventajas de la medicina tradicional. Según registra Salud Rebelde, en algunos barrios comenzaron a trabajar con terapias chinas tradicionales como la acupuntura y con talleres de hierbas locales y autóctonas para ampliar el uso de medicinas alternativas.

En paralelo, pusieron en marcha "grupos de reflexión", que funcionan en todos los barrios, "que contienen la problemática personal, de los vínculos, del sentimiento, como una especie de crecimiento colectivo". En esos grupos, según afirma una participante, "uno aprende a quitarse el miedo. Y el miedo es una enfermedad". En relación con la dependencia de los médicos y especialistas, consideran que "la verticalidad es enfermante" y que "salud es encontrarnos". En el encuentro Enero Autónomo 2003 también se presentó un registro de una reunión de estos grupos en

[76]4. Este sueño empezó cuando nos dimos cuenta que se estaba perdiendo el conocimiento de nuestros ancianos y nuestras ancianas. Ellos y ellas saben curar el hueso y las torceduras, saben el uso de las hierbas, saben atender el parto de las mujeres, pero toda esa tradición se estaba perdiendo con el uso de las medicinas de farmacia. Entonces hicimos acuerdo entre los pueblos y llamamos a todos los hombres y mujeres que saben de curación tradicional. No fue fácil esta convocatoria. Muchos compañeros y compañeras no querían compartir su conocimiento, decían que era un don que no puede traspasarse porque es algo que ya se trae adentro. Entonces se dio la concientización en los pueblos, las pláticas de nuestras autoridades de salud, y se logró que muchos cambiaran su modo y se decidieran a participar en los cursos. Fueron como 20 hombres y mujeres, gente grande de nuestros pueblos, que se decidieron como maestros de la salud tradicional y se apuntaron como 350 alumnas, la gran mayoría compañeras. Ahora se han multiplicado las parteras, las hueseras y las yerberas en nuestros pueblos (Muñoz, 2004).

un barrio muy pobre que forma parte del MTD de Solano. Lo realizó un psicólogo social que participa en el movimiento y coordinó la primera reunión y habla por sí solo[77].

Ciertamente, como señalan indígenas y piqueteros, es el movimiento-comunidad el que tiene el poder de curar. Pero los caminos fueron diferentes. Los pueblos indígenas recuperaron su medicina tradicional, aplastada por los conquistadores; los ex obreros y actuales desocupados, moldeados por la cultura del consumo, debieron desinstitucionalizar el trabajo, el espacio, el tiempo y la política para reinventar sus vidas. Para sintetizar, esto supuso: emprendimientos productivos autogestionados, o producción "para sí"; habilitar espacios de encuentro permanentes y abiertos en los "galpones" y en los territorios del movimiento, donde se practican nuevas sociabilidades. Como dicen Sopransi y Veloso en una investigación realizada en un MTD, también implicó "la integración de los tiempos de las diversas esferas de la vida cotidiana y el respeto por el tiempo propio", o re-unión de los tiempos parcelados frente a la fragmentación que promueve el sistema, como un paso previo para "recuperar un pensar-hacer colectivo que se rige por los tiempos subjetivos, tanto singulares como comunitarios". Y, por último, las prácticas de horizontalidad, autonomía, participación colectiva, dignidad, cooperación solidaria y democracia directa, frente a las de representación, jerarquías e instrumentalización de las prácticas políticas tradicionales.

EL MOVIMIENTO COMO SUJETO EDUCATIVO, POR UNA EDUCACIÓN EN MOVIMIENTO.

La educación en los movimientos sociales

Como conversábamos hace un rato, nos encontramos con esta situación que marca un punto de inflexión respecto a los movimientos anteriores: los movimientos están tomando la educación en sus manos, como parte de la lucha por crear un mundo diferente, con lo que ganan en autonomía frente a los estados y en capacidad crítica frente a los intelectuales y al saber académico.

En una de las zonas más calientes de la guerra colombiana, a orillas del río Caguán en la provincia de Caquetá, se reunieron para intercambiar saberes y experiencias sobre la tierra y la agricultura medio centenar de campesinos. Provenían de más de veinte comunidades en resistencia de varias regiones del país. Durante cuatro semanas desarrollaron una nueva sesión de la Universidad Campesina, que comenzó a funcionar en el 2004 en San José de Apartadó (la primera comunidad de paz creada en Colombia, en 1997), como un "proyecto para el intercambio de experiencias entre comunidades que le han dicho no a la guerra" como bien apunta la periodista colombiana Martha Ortiz.

[77] Después de las presentaciones iniciamos la reunión con una pregunta abierta: ¿alguien quiere decir algo? Fue como abrir una canilla. Casi sin demora una señora comenzó, acongojadamente, a relatar que siendo chica había sufrido abusos sexuales por parte de su padre. El relato era entrecortado, sollozaba en medio de las frases, alcanzó a componer un cuadro frecuente en los hogares pobres de provincianos arrojados a las orillas de la gran ciudad. Hacinamiento, promiscuidad, varones y mujeres durmiendo en el mismo cuarto, y las consecuentes violaciones como parte de la vida familiar. Cuando finaliza su doloroso relato se hace un silencio poderoso, un silencio hecho de setenta y pico de bocas calladas, un silencio de no saber qué hacer entre todos con tanto antiguo dolor que venía a estallar ahora, cuarenta o cincuenta años más tarde, en este ámbito, buscando quién sabe qué respuesta o resonancia o comprensión o perdón o simplemente escucha. El grupo, esta asamblea, se siente convocada a contener de alguna manera este gesto de la compañera, y no acierta cómo. Por fin atino a señalar algo: que la compañera nos hace partícipes de su dolor y que hay que ver qué podemos hacer con eso. Apenas un simple señalamiento pero que tiene la condición de habilitar otras voces. Hay palabras de consuelo, de comprensión, abrazos, gestos de solidaridad, en muchos casos de parte de quienes se reconocen en esos y otros sufrimientos (Ferrara, 2004).

Coincidiendo con el equinoccio de primavera –época de florecimiento para los quichuas ecuatorianos- se realizó en Quito el lanzamiento de la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas (UINPI), que demandó casi una década de esfuerzos colectivos por parte del movimiento indígena. La CONAIE y el ICCI[78], principales promotores de la iniciativa, han declarado que la Universidad "es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro".

También en este año, comenzó a funcionar la Escuela Florestán Fernandes, la más reciente iniciativa educativa del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil, en el estado de San Pablo. La escuela brindará formación universitaria, fue construida durante cinco años por mil voluntarios rotativos del movimiento, que siguieron trabajando en sus asentamientos, y fue financiada por entidades europeas y por los beneficios de la venta del libro *Terra*, con textos de José Saramago, música de Chico Buarque y fotos de Sabastián Salgado.

En la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, decenas de miles de jóvenes y cientos de profesores pasaron por ese espacio de formación, casi todos vinculados a los movimientos sociales de Argentina y de otros países de América Latina. Se trata de un espacio de "resistencia y lucha", en el cual se construyen saberes vinculados a las experiencias y movimientos sociales.

Algunas tienen grandes edificios y otras son universidades nómades; unas tienen programas de estudio similares a los de las universidades oficiales mientras que otras optan por estudios sobre cultivos orgánicos para conseguir la soberanía alimentaria. Algunas pretenden ser reconocidas por el Estado mientras otras son perseguidas. Pero más allá de las diferencias entre cada una de estas iniciativas, todas están vinculadas a movimientos sociales y son autónomas del Estado, las iglesias y los partidos políticos. Además, las universidades de los movimientos son la cara más visible de un amplio trabajo educativo, que abarca desde las escuelas de los movimientos (varios miles en todo el continente) hasta la educación popular, que fue adoptada como la formación de los activistas y que se extendió a todos los movimientos sociales incluyendo muchas veces a los más tradicionales como los sindicatos.

Como se ve, los movimientos sociales están tomando en sus manos la formación de sus miembros y la educación de los hijos de las familias que los integran. En un principio, esta fue la forma de contrarrestar la retirada del Estado nacional de sus tareas sociales: la educación, la salud, el empleo, la vivienda, que se fueron degradando durante dos décadas de políticas neoliberales. Una vez que se dio este paso, los movimientos se pusieron a considerar cómo deben encarar las tareas que antes cumplía el Estado: si se limitan a competir con él, o si las tareas educativas que encaran forman parte de la construcción de un mundo nuevo.

Sin lugar a dudas, para llegar a este lugar los diferentes movimientos han recorrido un largo camino de lucha por la educación de más de un siglo, desde las primeras escuelas indias y los talleres de formación de los obreros artesanos. Esto nos indica que la cuestión de la educación no es una preocupación nueva en los movimientos. Lo nuevo es la fuerza con la que algunos movimientos abordan la educación, que se ha convertido en un aspecto esencial de su vida cotidiana, y es uno de los desafíos más serios que están lanzando a los estados, que se han vuelto incapaces de dar una educación de calidad a todos sus ciudadanos.

Antecedentes: las escuelas indigenales

Para los pueblos originarios, que fueron excluidos de la escuela por los colonizadores, la posibilidad de llegar a dominar la escritura fue la forma de conocer el mundo "del otro", el sector dominante, y se hizo imprescindible en su empeño de recuperar las tierras usurpadas. A comienzos del siglo XX

[78] NOTA de la Entrevistadora: CONAIE es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. ICCI es el Instituto Científico de Culturas Indígenas.

se registraron varias experiencias en América Latina de escuelas creadas y dirigidas por los propios indios. La más notable se desarrolló en Bolivia: la escuela de Warisata.

Las primeras escuelas creadas por indios y para indios fueron perseguidas y sus promotores encarcelados. En Bolivia el Consejo Nacional de Educación consideraba -todavía en la década de 1930- que el indio era "un retardado mental". Para las elites, la educación de los indios debía consolidar la estructura latifundista de la tierra y evitar "que el indio olvide su destino de agricultor" en aquellas parcelas áridas desechadas por los grandes latifundistas. Sabemos que para adaptarse a las exigencias de la economía mundial, el latifundio comenzó un proceso de expansión que lo llevó a ocupar tierras de las comunidades indígenas entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. Como parte de la resistencia las comunidades revitalizaron sus autoridades tradicionales y apostaron a la alfabetización para litigar en los juzgados, en defensa de sus viejos títulos de propiedad de las tierras.

Es así como en el altiplano boliviano, las comunidades presionaron a sus autoridades para la instalación de escuelas. La escuela de Warisata fue fundada el 2 de agosto de 1931, por el profesor Elizardo Pérez y el campesino Avelino Siñani. En la construcción de la escuela, un enorme edificio de dos plantas más alto que la iglesia, trabajaron cientos de indios de varias comunidades. La experiencia fue destruida hacia fines de la década por la presión de los hacendados.

En Warisata no había separación entre escuela y comunidad; la comunidad era el principio pedagógico: "todo lo comunal se concentraba en la escuela y ella reproducía lo comunitario", como señala Karen Claure, en un texto luminoso sobre la historia de estas escuelas. En efecto, la comunidad no sólo construyó la escuela sino que se implicó en la dirección de sus asuntos cotidianos, incluyendo los planes de estudio. Por su parte, la escuela sirvió para consolidar y fortalecer el tejido comunitario.

La escuela era autónoma porque se autoabastecía al igual que la comunidad, y lo hacía en base a los criterios andinos de ayuda mutua y reciprocidad. Se trataba de una escuela integral, una institución productiva que era parte del ayllu (de ahí su nombre, escuela-ayllu, escuela-comunidad). Lejos de la exterioridad de la escuela respecto de la comunidad que predomina en Occidente, en Warisata, como lo indica Carlos Salazar Mostajo "el ayllu era el verdadero claustro de la escuela", entendiendo por ayllu "la campiña, el medio circundante, el hogar, el huerto familiar, el sembrío colectivo, el mercado…". O sea, la escuela era la vida misma. Trabajo y estudio iban de la mano ("el proceso de conocimiento partía del trabajo mismo, de la producción material e intelectual", señala Claure), y las formas de conocimiento no eran pasivas y memorísticas sino activas, reflexivas, creadoras y transformadoras. La escuela contaba con taller artesanal, sembrío para el autoconsumo y la autosubsistencia. Suprimieron las vacaciones, no había horario de trabajo ni exámenes y los alumnos gestionaban la escuela junto a sus profesores. Aula, taller y tierra eran las tres formas de la organización escolar.

Según uno de sus fundadores, uno de los principales frutos de la escuela de Warisata fue "la restauración del Parlamento Amauta[79], que era justamente la recuperación del derecho de hablar del cual el indio había sido despojado por siglos. Con ello el indio reencuentra su condición de ser humano, se descubre a sí mismo y se pone en condición de luchar por su libertad. Ciertamente, Warisata no fue un ensayo pedagógico sino un episodio de las luchas del campesinado aymara boliviano.

En otros países también existieron experiencias educativas diseñadas y ejecutadas por los propios indios. Es el caso de la llamada "escuela india", que permitió concentrar la "energía cultural" para recrear la memoria colectiva (elemento central de la identidad étnica), que facilitó los procesos de organización, movilización y hasta la formulación de proyectos políticos propios. Pero quiero decir

[79] NOTA de la Entrevistadota: Consejo electo de las comunidades.

que ninguna fue tan lejos como la escuela-ayllu de Warisata que, con los años, puede ser considerada como la principal precursora e inspiradora del potente movimiento por la educación en los nuevos movimientos sociales. Más aún, diría que buena parte de los criterios pedagógicos que se emplearon en Warisata, son los que hoy practican las miles de escuelas vinculadas a los movimientos.

De las múltiples experiencias educativas de los movimientos, ¿cuáles te parece abordar en función de sus aportes?

Yo tomaría dos: los sin tierra de Brasil (MST) y los indios ecuatorianos, que, me parece, aportan dos ejes diferentes pero complementarios: la propuesta de que todo el movimiento social sea un espacio educativo y la educación en la diferencia.

Educación en movimiento

Empezamos con Brasil. Cuando los sin tierra realizan una ocupación, la primer barraca que instalan es la escuela. Probablemente el MST sea el movimiento social latinoamericano que ha trabajado el tema de la educación de forma más intensa. Hoy hay 1.800 escuelas del movimiento en las que estudian alrededor de 200 mil niños con cuatro mil maestros; los criterios pedagógicos han sido diseñados por el propio movimiento, haciendo hincapié en que la educación es "una actividad política importante para el proceso de transformación de la sociedad", que debe partir de la realidad de los asentamientos y campamentos, en la que deben involucrarse las familias tanto en la planificación escolar como en la administración. Las escuelas del MST se rigen por dos principios básicos: desarrollar la conciencia crítica del alumno con contenidos que "lleven a la reflexión y adquisición de una visión del mundo amplia y diferenciada del discurso oficial", y la "transmisión de la historia y el significado de la lucha por la tierra y la reforma agraria, de la que resultó el asentamiento" donde está ahora la escuela y viven los alumnos. En paralelo, apuesta a desarrollar la capacidad técnica de los alumnos para experiencias de trabajo productivo, tanto de "técnicas alternativas" como "ejercicios prácticos en áreas de conocimientos necesarios al desarrollo del asentamiento" como lo detalla Morissawa.

La particularidad de los sin tierra es que han ido mucho mas allá: el movimiento como tal se ha convertido en un "sujeto educativo". El punto de partida, a mi entender, como en tantos otros movimientos sociales latinoamericanos, fue la educación popular, inspirada en la teoría y la práctica de Paulo Freire. Que el movimiento social se convierta en un sujeto educativo y que por tanto, todos sus espacios, acciones y reflexiones tengan una "intencionalidad pedagógica", me parece un cambio revolucionario respecto a cómo entender la educación, y también a la forma de entender el movimiento social.

Esto de considerar al movimiento social como principio educativo supone desbordar el rol tradicional de la escuela y del docente: deja de haber un espacio especializado en la educación y una persona encargada de la misma; todos los espacios, todas las acciones y todas las personas, son espacio-tiempos y sujetos pedagógicos. La educación en estas condiciones no tiene fines ni objetivos, más allá de re-producir el movimiento de lucha por la tierra y por un mundo nuevo. "Transformarse transformando" es el principio pedagógico que guía al movimiento. La coordinadora político-pedagógica de la escuela Florestán Fernandes, Maria Gorete Souza, señala: "consideramos educador no sólo al que está en el aula, sino a todas las personas vinculadas al proceso de militancia en el MST. En cada asentamiento, en cada campamento, las personas se organizan por familias y voluntariamente forman núcleos de hasta 12 familias. Se discute todo: la

salud, la escuela, la cooperativa, la producción, la forma de organizar la vida. Es un proceso de discusión colectivo que es un proceso de educación".

Aquí, lo decisivo no es qué pedagogía se sigue ni qué modelo de escuela se persigue, sino el *clima* y las *relaciones* humanas vinculadas a las prácticas sociales. La educación no es más, ni menos, que un clima social inserto en relaciones sociales; el resultado del proceso educativo dependerá del tipo de clima y del carácter de las relaciones sociales en un espacio-tiempo determinado. Entonces, si el clima es competitivo y las relaciones son jerárquicas, el espacio educativo será cerrado, separado del entorno. En consecuencia, los seres humanos que emerjan de ese proceso, estarán cortados por esos mismos valores.

Podría decir que la experiencia de los sin tierra constata que el movimiento no cabe en la escuela, que uno y otra son contradictorios y que "poner la escuela en movimiento" significa todo un desafío ya que se trata de un espacio que funciona con una lógica institucional. El desafío que nos plantea la educación en movimiento, supone que escuela y movimiento deben convivir más allá de sus diferencias. Para la escuela supone formar parte de un sujeto pedagógico "integral", formando parte del clima y del proceso pedagógico que se registra en el movimiento social. Para este, el desafío es igualmente grande: convertir cada espacio, cada reunión, cada acción, en experiencias y espacios pedagógicos, de crecimiento y aprendizaje colectivo.

La interculturalidad como principio educativo

A la experiencia educativa del MST puede sumarse la de los indios ecuatorianos que están creando la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. En Ecuador hay cerca de 2.800 escuelas dirigidas por indígenas, muchas de ellas forman parte del sistema de educación intercultural bilingüe instalado en los años 80 con apoyo estatal. Pero la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) yace mucho que se plantea "una escuela distinta, donde fundamentalmente se cuente con la participación de la comunidad, **una pedagogía que practicaron nuestros viejos**", como lo señalan Macas y Lozano. La Universidad Intercultural forma parte de ese proceso de apropiación de la educación por los "indios en movimiento"; no tiene grandes edificios, promueve la oralidad, superar la dicotomía sujeto-objeto y está guiada por "un proceso de interaprendizaje, que puede ser informal (es decir, no atados a las clases presenciales) e itinerante, para posibilitar la incorporación de alumnos en cada pueblo o comunidad".

Como vemos, en este sentido, la experiencia educativa de los indios ecuatorianos difiere de otras que se plantean la formación con criterios muy similares a los que emplean los estados. Una de las claves es ir más allá de la relación sujeto-objeto: "los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias", dice el texto fundador de la Universidad Intercultural[80]. Pero no se trata sólo de una cuestión vinculada al conocimiento abstracto, sino estrechamente ligada al desarrollo y crecimiento del movimiento, es así que el predominio de la relación sujeto-objeto impedía el crecimiento del movimiento indio. "Para conocerse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales". Ciertamente, la ciencia como se ha desarrollado en Occidente –entre muchos otros problemas- violenta y hace imposible la autocomprensión desde lo indígena. Un ejemplo: la institución de la *minga* (ayuda mutua y reciprocidad) como institución económica básica de los pueblos indios, no tiene cabida en la economía y es abordada apenas por la antropología, casi como una curiosidad pero nunca como una institución básica.

[80] "La Universidad Intercultural", en http://uinpi.nativeweb.org

La Universidad se plantea, entonces, la cuestión de la interculturalidad como su eje central. Desde la perspectiva indígena, la interculturalidad es un proceso de interaprendizaje vinculado a la búsqueda de un proyecto civilizatorio alternativo. De este modo, la Universidad que están construyendo forma parte de la lucha por un país pluricultural, en el que las diferentes culturas y sectores sociales dialoguen en plano de igualdad. Desde el punto de vista educativo y del saber, significa emprender un diálogo teórico entre las diferencias culturales, no para aplanarlas sino para que cada una pueda afirmar su diferencia, y poder trabajar en "la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad"[81].

Para sintetizar, la idea que atraviesa toda la propuesta indígena está anclada en la diversidad, en la posibilidad de construir un mundo en el que las diferencias puedan encontrarse y complementarse y no ser excusa para la opresión.

Problemas y desafíos

En el caso de la experiencia educativa zapatista, tiene una diferencia esencial con las anteriores: rechazan cualquier "colaboración" del Estado. En las cinco regiones autónomas que componen el territorio zapatista, hay unas 300 escuelas con mil promotores de educación. Desde hace cuatro años funciona la secundaria y crearon un Centro de Formación Autónoma donde se preparan los promotores según documenta Muñoz Ramírez. Estas diferentes instancias forman parte del Sistema Educativo Rebelde Autónomo de Liberación Nacional (SERAZLN).

Los criterios educativos no son muy diferentes de los que vemos en otros movimientos y se basan en que la educación "sale del pensamiento de los pueblos", en que "los niños van a consultar a los viejitos de los pueblos y junto con ellos van armando su propio material didáctico", como señalan los promotores. Como señala Muñoz Ramírez, no califican: "a los que no saben no se les pone cero, sino que el grupo no avanza hasta que todos vayan parejo, a nadie se reprueba. Asimismo, a fin de curso los promotores indígenas organizan una serie de actividades que son presenciadas por los padres de familia, quienes valoran el aprendizaje de sus hijos *sin otorgarles ninguna calificación*"

Los promotores y promotoras son elegidos por sus pueblos, las escuelas fueron construidas por las comunidades y los niños llevan como "matrícula" una gallina para la alimentación de los maestros. Las Juntas de Buen Gobierno se encargan de proveer los materiales didácticos, no reciben ni aceptan subsidio estatal alguno y los maestros no cobran sueldo, son alimentados y vestidos por las comunidades, que les pagan los gastos en transporte y calzado. Se guían por el principio "nadie educa a nadie, nadie se educa solo". De esta forma, los zapatistas erradicaron el Estado –como concepto educativo- de sus escuelas.

Los actuales movimientos tienden hacia el arraigo territorial, y en los territorios "marcados" por ellos es donde están naciendo las nuevas escuelas. Muchas de las experiencias que he observado, tienen en común la intención de que la comunidad se implique en la escuela. El MST aspira, y a veces lo consigue, que la comunidad -campamento o asentamiento- se haga cargo de la escuela, la tome en sus manos. El MST en su Cuaderno de Educación Nº9, señala que "la escuela es una conquista del asentamiento o del campamento. Por lo tanto de ella forman parte todas las familias y no apenas las que actualmente tienen allí sus hijos. Siempre que sea posible, los núcleos de base deben discutir el funcionamiento y los rumbos de la escuela".

En cambio, la experiencia de las comunidades indias es parcialmente diferente de las escuelas sin tierra y de los movimientos urbanos. Digo esto porque la comunidad india controla un territorio y suele construir una escuela que casi siempre es la única presencia estatal en ese "otro" territorio.

[81] Idem.

Pero la presencia estatal suele generar graves conflictos, en caso de que la comunidad persista en mantener la diferencia cultural y pretenda afirmarla. En Bolivia, la escuela es una conquista social de la revolución de 1952: los comuneros destinaron un terreno a la escuela que ellos mismos construyeron, que incluye una parcela que cultivan para mantener a los maestros. La relación parece clara: la escuela está en “nuestro territorio”, dicen los indios.

En adelante, la relación entre escuela y Estado será uno de los principales problemas a resolver. De alguna manera, es un reflejo de una problemática mucho más abarcativa que la de la escuela. Está en juego qué relación van a mantener los movimientos con los estados. En el terreno estrictamente educativo, creo que se trata de un conflicto de poderes que habitualmente se resuelve a favor de la autoridad estatal, o sea la escuela separada de la comunidad. Para algunos autores, la escuela es un espacio de confrontación entre dos estrategias, la de los movimientos y la del Estado. Y, por lo tanto, es un instrumento del Estado para desmantelar la territorialidad de los movimientos y volver a estructurarla a su favor, ¿no?

Ahora que los movimientos están tomando firmemente en sus manos la cuestión de la educación, surge un tema decisivo para el actual movimiento social: la definición del actor principal de la escuela. De esta definición dependerá, en gran medida, que los emprendimiento educativos de los sectores populares en movimiento formen parte del nuevo mundo que queremos expandir, o que terminen subordinados a las lógicas estatales y de quienes defienden que la educación debe ser parte de los negocios de la esfera privada.

V) DISTINTAS MIRADAS SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES

Existe toda una bibliografía que aborda los movimientos sociales, de la cual retomo principalmente a García Linera, el actual vicepresidente de Bolivia, que los aborda en base a tres aspectos: la organización, la identidad colectiva y los repertorios de movilización. Ésta es la visión hegemónica en la sociología de los movimientos sociales, que otorga prioridad a aquellos aspectos de los movimientos como estructura, cohesión y definición de objetivos.

Este tipo de intelectuales enuncian que los movimientos, para ser considerados como tales, deben tener una organización diferente a la que preexiste. Al no considerar organización a las relaciones sociales sumergidas en la vida diaria de las personas, la estructura del movimiento debe estar separada de la vida cotidiana; García Linera los toma en cuenta en tanto tengan un objetivo común y considera necesario que tengan un mínimo de cohesión. Por último, deben presentar objetivos estratégicos o bien objetivos definidos.

En resumen, se considera a los movimientos como actores colectivos homogéneos, con intereses definidos y formas de acción racionales y adecuadas a los fines que persiguen. Por cierto el gran trabajo de García Linera sobre los movimientos sociales bolivianos, es más flexible que toda la literatura europea y norteamericana, aunque sin duda se inscribe en esas corrientes.

Existe, además, otra forma de abordar los movimientos sociales de los oprimidos que no sea una mirada desde arriba, quiero decir, que no tome como punto de partida el estado, que no sea una mirada, digamos, colonial. Este otro abordaje consiste en partir de las relaciones sociales creadas abajo para la sobrevivencia, las relaciones “premodernas” o familiares digamos; y entonces tomar como punto de partida los movimientos de esa sociedad, sus flujos, sus deslizamientos. Porque, ¿qué es un movimiento sino eso, moverse? Y aquí me parece clave la definición del geógrafo brasileño Porto Gonçalvez, de quien ya hemos hablado: “todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión.” Porto Gonçalvez llega a esta formulación luego de trabajar durante años con los seringueiros, que son extractores de caucho, de la selva amazónica junto a Chico Mendes, de quien fue asesor.

Se trata, entonces, de darle prioridad al deslizamiento por sobre la estructura, a lo móvil por sobre lo fijo, a la sociedad que fluye antes que al estado que busca controlar y codificar los flujos ¿no?

En este tipo de análisis, los objetivos del movimiento, por poner apenas un ejemplo, no se derivan del lugar que se ocupa en la sociedad (obrero, campesino, indio), ni del programa que se enarbola, o de la intensidad de las movilizaciones… no se considera a los movimientos según su “solidez” organizativa, su grado de unificación y centralización, todo esto sólo hablaría de la fortaleza de la estructura orgánica.

Por lo tanto, no desconsideramos aquellos movimientos fragmentados o dispersos, porque proponemos abordar esas características desde una mirada interior. Yo veo cómo una y otra vez movimientos no articulados y no unificados están siendo capaces de hacer muchas cosas: derriban gobiernos, liberan amplias zonas y regiones de la presencia estatal, crean formas de vida diferentes a las hegemónicas y dan batallas cotidianas muy importantes para la sobrevivencia de los oprimidos.

¿Cómo pensarlos? ¿Una nueva forma de investigar?

Ante estas preguntas, que pretenden sintetizar ciertas críticas, vale la pena hacer algunas consideraciones. En primer lugar, no pretendo establecer teorías o métodos alternativos. Lejos estoy de intentar suplir las carencias de la teoría revolucionaria clásica y de las teorías críticas, formulando otras “mejores” o más ajustadas. El sentido de la recapitulación anterior va por otro camino. Se trata de revelar aspectos de las prácticas sociales que muestran sentidos emancipatorios, en la convicción de que la emancipación es siempre un proceso incompleto, como todo proceso, es un tránsito inconcluso, un caminar que nunca llega a destino. ¿Por qué? Porque la emancipación no es un objetivo sino una forma de vivir. Ni más, ni menos.

Aún así, puede decirse, y con razón, que las prácticas emancipatorias tienen sus límites. Cierto. Pero, ¿dónde fijamos sus límites? Y, ¿quién los fija? ¿Un agente externo? ¿El partido? ¿El Estado? ¿La academia? No quiero con esto rehuir el hecho de que las prácticas emancipatiorias suelen ser parciales, o incompletas si se prefiere, y reversibles. Además en mi opinión se registran sobre todo en los movimientos sociales, pero no sólo en ellos, aunque siempre fuera del marco institucional. Entonces, no ofrecen ninguna garantía de continuidad ni de expansión permanente y creciente. Ello es así, y este es un límite general de la especie humana, o de la vida.

Creo que sólo comprendiendo el sentido de las prácticas sociales reales, como diría Marx, del “movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”, podremos contribuir a potenciarlas y expandirlas. Comprender es un acto creativo, como señaló Keyserling. La creación es una práctica social, individual y colectiva, que supone ir más allá de lo que existe. Crear es, también, un acto poético, incluso analizando su epistemología: viene del griego "poieo=crear", pero también es "kreas=carne", en suma el bíblico "crear la carne", es por lo tanto fundante, que quiere decir ir al fondo, a lo hondo; es también un acto generoso e incierto.

Pero la comprensión es acción, sólo se comprende lo que se vive. De ahí que sólo podemos comprender el sentido de las prácticas sociales *en* y *con* ellas. O sea, desde su interior. Esto supone, para la teoría establecida, un problema epistemológico fundamental. No es ningún descubrimiento, sino apenas retornar a la célebre tesis XI de Marx.

En los territorios en resistencia de los movimientos, la trama del tapiz del mundo otro son las relaciones sociales, que hacen posible el aprendizaje, la curación y la producción, siempre sin reproducir los moldes del sistema. Esas mismas relaciones, a su vez, forman parte del clima emancipatorio que propicia la construcción del mundo nuevo. Obviamente en cada movimiento y en cada territorio con sus propios tiempos y modos de andar. Mientras el sistema separa, escinde y fragmenta, podemos decir, parafraseando al subcomandante insurgente Marcos, que los movimientos construyen, juntan, incluyen y recuerdan. Trasmutar la muerte en vida, sólo puede hacerse potenciando las capacidades que anidan en los pueblos. Y, precisamente creo que eso, es lo que están haciendo algunos movimientos en sus territorios, insisto, de modos diversos, contradictorios a veces, a tientas casi siempre, ya que no existen recetas ni modelos válidos en este andar.

Enclavados en ese mundo otro, surgen también nuevos pensamientos. Hasta ahora, las agencias que producían teoría eran los estados, las academias y los partidos. Ahora los movimientos producen teorías encarnadas en relaciones sociales no capitalistas. Esto, a mi modo de ver, supone un giro epistémico, y es un desafío difícil de asumir, ya que interpela el lugar de quienes nos identificamos con los movimientos.

La emergencia de nuevos sujetos constituidos en el sótano de nuestras sociedades, los llamados excluidos, pone de cabeza el saber-hacer de los especialistas. Sobre todo si pensamos en quienes se

han formado en la convicción de que el conocimiento de los "otros", ya sean los indios, los campesinos o los pobres, como dice el investigador venezolano Edgardo Lander, "no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo". Cuando estos "obstáculos" se convierten en sujetos las agencias tradicionales se enfrentan a un dilema, porque comienzan a cambiar el rumbo de la historia, y además producen saberes que cuestionan el monopolio ostentado por los especialistas. O sea, los "objetos" se convierten en sujetos. Entonces las agencias tradicionales, o niegan las nuevas realidades, o aceptan que ha nacido un sujeto epistémico diferente pero no menos trascendente, con lo que inevitablemente pierden poder y privilegios. No en vano, las ciencias sociales fueron "fundadas en Europa en los siglos XVII y XIX fundamentalmente para apoyar y fortalecer la construcción de los estados-nación", como apunta Catherine Walsh.

Los movimientos ponen en cuestión lo que tal vez sea la herencia más perversa de la modernidad: la relación sujeto-objeto. En América Latina, y probablemente en todo el tercer mundo, esta relación, muy bien descripta por Aníbal Quijano, es una imposición del colonialismo, congelada como "colonialidad del poder", que consiste en la clasificación y jerarquización de las diferencias. Pero, de forma simultánea, establece el lugar epistémico desde el que se enuncia y legitima el poder colonial. El debate acerca de la colonialidad del saber y del poder, que es retomado por autores como Lander y Mignolo, recobra especial importancia en el marco del neoliberalismo. Vemos que ha producido una suerte de re-colonización de nuestras sociedades, en el sentido de extender la exclusión desde los sectores que históricamente han estado en esa situación (indios, afroamericanos), hasta abarcar a amplios sectores de las capas populares que durante el período del Estado del bienestar estaban integrados.

En efecto, las culturas originarias no conocían la relación sujeto-objeto, ya que sus cosmovisiones se asentaban en relaciones intersubjetivas en las que todos son sujetos: como afirma Carlos Lenkersdorf, un hombre maravilloso que vivió dos décadas entre los tojolabales en Chiapas, la pluralidad de sujetos es su característica más destacada. Por otra parte, en los sectores populares urbanos, por lo menos aquellos "excluidos", los modos de vida se organizan en torno a relaciones "conviviales", en las que el aspecto relacional es determinante. Entonces, el habitante del sector popular "no es comprensible como individuo –y pensarlo y caracterizarlo como tal es una ficción elaborada desde fuera-, sino como relación acreciente", dice Moreno.

Lo nuevo entonces, es que los "subalternos" se están construyendo como sujetos culturales, políticos y también teóricos. Me interesa destacar *cómo* se vienen produciendo nuevas ideas en los movimientos, ya que estos procesos iluminan, desde otro lugar, el tipo de relaciones que están naciendo. Pero es más interesante aún, porque también muestran su contracara, es decir las relaciones de dominación-subordinación impuestas por el colonialismo y reforzadas por el neoliberalismo. Esta actividad teórica tiene no sólo otros lugares de enunciación, y otros sujetos que las pronuncian, sino también otros presupuestos: trastocan o insubordinan las relaciones binarias tradicionales: sujeto-objeto, racionalidad-afectos, ciencia-mito, pasado-presente; que son escisiones fundantes para el pensamiento occidental estadocéntrico. En general, veo que los nuevos pensamientos son fruto de una serie de intercambios/interaprendizajes producidos en situaciones/lugares de pobreza/exclusión.

Los nuevos movimientos, a diferencia de las agencias que reproducen la separación y jerarquización sujeto-objeto, proceden en relación de interioridad abordando el conocimiento desde presupuestos éticos. La antropóloga aymara boliviana Silvia Rivera, considera que "el conocimiento, fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada, y el investigador transformarse en agente inconsciente de su derrota o desintegración". Esta autora va más lejos, al considerar que revelar los secretos del "otro" –no sólo del indio sino de cualquier sector subalterno de la sociedad- puede ser tan grave que "equivale a una traición".

Lo que se reclama es el compromiso del investigador con el movimiento de los excluidos, no como consecuencia de una relación asimétrica, nos da lo mismo que se trate de la academia o del partido, sino del intercambio entre iguales. Este sería el sentido de las relaciones interculturales, desde el momento que el compromiso con el movimiento de los pobres ocupa el lugar del método y la disciplina. Rivera[82] sintetiza, a propósito del potencial epistémico de la historia oral, el lugar y los resultados de la interacción entre el investigador y el sujeto social.

Si en la educación popular y en la investigación-acción la agenda es definida por el educador o el investigador, entonces en este proceso la agenda responde a las necesidades del movimiento social. Al educador, al investigador o al militante, no sólo se le exige compromiso, sino algo más, lo que Rivera diría como: "sujetarse al control social de la colectividad 'investigada'". El compromiso, que es frecuentemente una relación instrumental, deja su lugar al vínculo afectivo, que permite que el investigador se deje modificar y controlar, por el movimiento.

Llegamos entonces a una encrucijada, y esto lo define muy bien el MTD de Solano y el Colectivo Situaciones: "¿Es posible una investigación tal sin que a la vez se desate un proceso de *enamoramiento*? ¿Cómo sería posible el vínculo entre dos experiencias sin un fuerte sentimiento de *amor* o de *amistad*?". Estamos ante la inversión del proceso en el cual el militante o el investigador son inmunes al "contacto" con el movimiento, ya sea en aras de la pureza de la línea política o de la objetividad de la ciencia.

Afortunadamente, experiencias de este tipo son cada vez más frecuentes. Quizá los casos más conocidos sean los del subcomandante insurgente Marcos y el grupo de militantes que ingresaron a la selva Lacandona. Pero el camino –que de eso se trata creo yo- no es muy diferente del que recorrieron los catequistas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, y el propio Samuel Ruiz. Con el tiempo, fueron transformados por las comunidades. Por eso, para los zapatistas lo decisivo no es quién habla sino "desde dónde se habla", como expresó el Subcomandante Insurgente Marcos. La misma frase zapatista, "preguntando caminamos", puede ser leída *en* movimiento, haciendo hincapié en la imbricación de ambos términos. Entonces, caminamos porque estamos en movimiento, y no podemos sino formularnos preguntas sin dejar de movernos, o sea, resistiendo. Pero, a su vez preguntamos, lo que sugiere la existencia de una pluralidad de voces y de sujetos que disloca las relaciones de poder y apela al *cómo* de la política, retomando un poco lo que expone Holloway. Pero parece necesario avanzar un paso más, porque preguntar *en* movimiento supone también respuestas *en* movimiento. Esto, a mi modo de ver, indica que es el movimiento el aspecto determinante, lo que estaría en sintonía con la afirmación de Marcos en el sentido de que para ellos lo decisivo es el "desde dónde" se habla. La respuesta es *en* movimiento. No un lugar, como el partido o la academia, ni siquiera un movimiento entendido como institución, sino *en* movimiento, en resistencia. Así es como elaboran teoría los nuevos sujetos, dicen los zapatistas.

En Argentina, el Colectivo Situaciones y el MTD de Solano desarrollaron, en la práctica, el concepto de "investigador militante". Este es parte del movimiento social, no en cuanto a integrar la organización, sino como parte del deslizamiento que es en realidad todo movimiento. Digo, es un acto de mover-se que lo atrapa y re-configura en la misma medida en que el militante investigador contribuyó a potenciarlo. Por otro lado, enfrenta un desafío de nuevo tipo. Sucede, que los habitantes del sótano no emergen para actuar y pensar como actúan y piensan los "ïncluidos". Los nuevos sujetos –los movimientos indios, los sin tierra, los piqueteros- no vienen a continuar la marcha interrumpida de los movimientos obreros, campesinos y estudiantiles de los sesenta. Lo que

[82] La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología "participativa" o de "acción": es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos (…) Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera: 1990).

intento destacar es que no se proponen retomar la tarea interrumpida por las dictaduras. Son fruto de otras genealogías, que los están llevando a recorrer otros caminos, caminos propios, pero sobre todo diferentes.

VI) UNA NUEVA FORMA DE HACER POLÍTICA

Los movimientos están tomando en sus manos la educación de sus miembros y la formación de sus dirigentes, con criterios pedagógicos propios, muchas veces inspirados en la educación popular. Incluso, en varios países los movimientos crearon sus propias universidades: la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades indígenas en Ecuador, que recoge la experiencia de la educación intercultural bilingüe en las casi tres mil escuelas dirigidas por indios; la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, en Argentina, donde se forman miles de militantes sociales; la Universidad Campesina en Colombia, itinerante y vinculada a las comunidades y municipios en resistencia; y la Escuela Florestán Fernandes vinculada al MST de Brasil. Creo que estas son las experiencias más conocidas, pero no las únicas. El movimiento popular aymara ha sido el factor determinante para la creación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), que viene jugando un papel destacado en las luchas sociales bolivianas. Además, existen en nuestro continente miles de escuelas que de alguna forma dependen o están involucradas en los movimientos, entre los indígenas, los sin tierra y, de forma incipiente, entre los piqueteros. Entonces, quedó atrás el tiempo en el que intelectuales ajenos al movimiento hablaban en su nombre ¿verdad?

Antes los movimientos de los trabajadores se articulaban en torno al lugar de trabajo y su forma de lucha más importante era la huelga. En cambio, los nuevos movimientos organizados en torno a la ocupación del espacio y del territorio, no pueden hacer huelgas, y entonces su forma de lucha gira en torno a la defensa del territorio propio y al bloqueo de la circulación de las mercancías. Por eso las nuevas formas de lucha consisten en cortes de rutas y calles, o también en la ocupación de espacios. Los sin tierra en Brasil ocupan tierras y cuando son expulsados acampan al costado de las carreteras. Los indios de Ecuador y Bolivia y los piqueteros argentinos cortan las carreteras. Los obreros a menudo ocupan las fábricas abandonadas por los propietarios.

Estas nuevas formas de lucha son la consecuencia de los cambios generados por el modelo neoliberal, que ha excluido a millones de personas. Los desocupados, subocupados e informales constituyen entre el 30 y el 80% de la población, dependiendo del país, mientras crecen las franjas de personas que no pueden cubrir sus necesidades elementales. En estas condiciones, los derechos políticos son cada vez más restringidos, siendo las más de las veces apenas el derecho a votar por algún candidato de la clase dominante. La mayoría de los trabajadores no puede ejercer su derecho a organizarse y crear sindicatos, ante la presión de las patronales protegidas por los estados.

Es en este marco que han nacido nuevos sujetos sociales, que se caracterizan por ser los movimientos de los SIN: sin trabajo, sin tierra, sin acceso a la vivienda, la salud y la educación, sin el reconocimiento de sus diferencias culturales y sin que sus propias lenguas tengan un estatuto similar al de las lenguas “oficiales”. Nacieron movimientos indígenas, piqueteros, sin tierra, sin techo… ¿y qué tienen en común? que representan a los marginalizados por el sistema, los invisibles, los que deben hacerse escuchar por fuera de los cauces institucionales. Por eso la irrupción de los nuevos sujetos provoca grandes desequilibrios, y además es visualizada por las elites como “subversiva”. Parte de la desestabilización que producen los movimientos se relaciona con las formas de lucha, y muy en particular con los cortes de rutas y la ocupación de espacios.

Desde una mirada centrada en los sectores marginados, el corte o bloqueo juega un papel muy importante. Hacia fuera, es una forma de establecer una frontera, un corte entre el territorio controlado por el estado y el que controlan lo movimientos. Desde este punto de vista, el bloqueo es a la vez defensivo y ofensivo: pone un límite pero también impide la libre circulación de las mercancías y de las fuerzas estatales (o sea, policía y fuerzas armadas). El momento del despeje de la ruta es el más conflictivo, ya que el Estado no puede permitir que los cortes se prolonguen

indefinidamente porque suponen la derrota de los gobiernos. Entonces, tenemos que para evitar una confrontación abierta los movimientos acuden a varias estrategias: a veces los movimientos indios realizan muchos cortes simultáneos, van cambiando de lugar y de esa manera crean dificultades a las fuerzas estatales. En Argentina, por ejemplo, los piqueteros optaron por cortes muy masivos, en los que participan hasta 10.000 personas, para disuadir la intervención de la policía.

Así, los cortes de rutas vienen sustituyendo a las huelgas como forma principal de lucha. Podríamos decir que fue a partir de 1988 que las huelgas comenzaron a decaer.

Algo más interesante aún a mi juicio, es observar cómo el movimiento sindical viene incorporando los repertorios de acción creados por los piqueteros. Sindicatos metalúrgicos, telefónicos, del metro y otros, vienen usando a partir de 2003 los cortes de rutas como forma de protesta, y en ocasiones también han realizado "escraches"[83] ante las viviendas de sus patrones o gerentes. A mi parecer, la dinámica social que nace en los márgenes de la sociedad o en los nuevos movimientos, está ganando espacios hasta instalarse en el centro de los conflictos sociales y comienza a ser utilizada por actores "serios".

¿Cómo actúan los nuevos poderes?

Uno de los problemas que se han formulado es cómo hacer para ir más allá de las "islas" autogestionadas para poder modificar la relación de fuerzas a escala regional, nacional o mundial. Yo veo que muchas de estas experiencias se desarrollan en espacios en los que los estados son débiles o mantienen "apenas" una presencia militar, no teniendo la capacidad o la voluntad de subordinar todos los aspectos de la vida cotidiana. Es en esos intersticios o interrupciones de la dominación, donde aparecen comunidades, asentamientos y colectivos que desarrollan estas experiencias alternas. Son poderes locales, fragmentados, mismo si cuentan con formas de coordinación. Todo indica que si no se expanden pueden ser destruidas, subsumidas o cooptadas por el sistema. Ingresamos entonces al terreno de cómo vincular los micropoderes locales con espacios más amplios, en los que aparece el Estado nacional.

Hasta ahora, ¿qué observamos? *Poderes territoriales autónomos en resistencia, ligados a relaciones sociales no capitalistas, que resuelven la re-producción de la vida de las personas que viven en esos espacios.* Esos poderes han sido creados, sistemáticamente, por los SIN, me refiero a los sectores sociales que han sido privados de sus derechos. Los que son diferentes porque viven y se relacionan de manera diferente (y porque a menudo el color de su piel y el sonido de su lengua son diferentes), están haciendo política de manera también distinta. O, al menos, lo intentan.

Estos poderes, por pequeños y locales que sean, son creaciones de los de abajo y de afuera, hechas desde abajo además. Desde ese abajo recuperaron en el continente millones de hectáreas, crearon miles de escuelas y puestos de salud, entre muchas otras cosas. Ahora, en algunos países están creando regiones autónomas, definidas como tales (como en el caso zapatista), o regiones de hecho más o menos explícitas, como la región aymara que rodea al lago Titicaca y los "territorios étnicos" de los quichuas ecuatorianos, como señalan García Linera y Galo Ramón. Me pregunto si es ese el camino que recorrerán los demás movimientos. No lo sabemos, pero por lo pronto me interesa registrar algunas de estas experiencias para ver qué rumbo nos señalan.

En primer lugar, estos nuevos poderes no son sólo diferentes a los poderes dominantes, sino que tampoco son poderes acumulativos y siempre visibles. Creo que están claramente vinculados a la movilización, o sea al despliegue de los poderes de los de abajo; veo que suelen ser poderes discontinuos, que se instituyen durante las movilizaciones y se repliegan luego. Sin embargo, ese

[83] Escrache es una manifestación ante la vivienda particular de una persona a la que se quiere denunciar ante sus vecinos por ser violador, torturador, padre irresponsable o patrón abusador.

repliegue no nos autoriza a decir que desaparecieron ¿verdad? Afirmarlo sería reproducir la lógica racionalista.

Los aymaras del altiplano boliviano, que han sido el sector más combativo en los últimos años, hablan de la existencia de diez "cuarteles indígenas", siendo el primero y el más importante el cuartel de Qalachaka, muy cerca de la población de Achacachi, epicentro de varias de las recientes rebeliones aymaras. ¿Qué son los cuarteles? Quien vaya Qalachaka encontrará un cerro pequeño coronado por piedras, y nada más. El cuartel es un espacio natural que no tiene el menor aspecto de cuartel, aunque desde la cumbre puede divisarse una amplia zona del altiplano. Lo que le da el carácter de cuartel, es que en los momentos de graves confrontaciones las comunidades en estado de militarización se juntan en esos sitios para combatir. O sea, son cuarteles en el imaginario colectivo aymara, lo que no es algo menor, porque ese imaginario colectivo es un mecanismo de relojería que funciona a la perfección durante los levantamientos, al punto de poner en fuga al ejército como sucedió en setiembre de 2003.

Con lo anterior quiero destacar que incluso aspectos como los cuarteles aymaras, que forman parte de un mecanismo de poder o de contrapoder, son discontinuos como forma física *pero existen como relación social*, y esto explica que cientos de comunidades se reúnan en ellos cuando es necesario.

Se trata, entonces, de un movimiento societal o de sociedades en movimiento, pero sociedades otras, diferentes. Esas sociedades están articuladas de forma permanente por la base, a través de una multiplicidad de comunidades, que aparentemente están fragmentadas porque no están articuladas a través de instituciones formales, sino de un conjunto de lazos de reciprocidad, familiares y de ayuda mutua. Quiero decir que por ser vínculos cara a cara, no son representables ni admiten la institucionalización.

En suma, los movimientos de los que hablamos son articulaciones, más o menos explícitas, más o menos permanentes, de una multiplicidad heterogénea de comunidades. No se articulan a través de lazos externos (como lo es el Estado por ejemplo), sino de un conjunto de relaciones interiores. Quien dirige es la comunidad y los lazos de carácter comunitario. Por eso las insurrecciones aymaras de setiembre-diciembre de 2003 y mayo-junio de 2005 no fueron convocadas al estilo tradicional. Más aún, las organizaciones como Fejuve y CSUTCB[84] sólo funcionan como instrumentos de convocatoria cuando son resultado de los vínculos comunitarios.

Quiero agregar que la lucha no es sólo confrontación. La producción y reproducción de la vida es también parte de la lucha y encarnan formas de poder. Esto nos dice claramente que tanto el concepto de lucha como el de poder deben ser reformulados. Luchar es también decidir cómo enseñar, cómo producir y cómo organizarse. De esas decisiones, de la forma que adquieran esas realidades, dependerá el tipo de poderes que construyamos.

Eso supone, entonces, poner en primer lugar la política; considerar que todas las decisiones, aún las que parecen más insignificantes, son decisiones políticas porque se relacionan con el tipo de relaciones y poderes que construimos. Los cambios los producen los movimientos, pero no solamente porque cambien la relación de fuerzas en la sociedad, sino porque en ellos nacen-crecen-germinan formas de lazo social que son la argamasa del mundo nuevo. No ya el mundo nuevo, sino semillas-gérmenes-brotes de ese mundo.

Por último, después de dos décadas de movimientos de los de más abajo, y en medio de la crisis del capitalismo, desde mi mirada creo que podemos empezar a vislumbrar formas de poder –más extensas que las comunitarias- que no sean estatales. En el pensamiento de Marx, y también en el de los anarquistas, la necesidad de la extinción del Estado pudo contar con muy pocas experiencias para verificar cómo sería. Sólo la breve experiencia de la Comuna de París permitió avanzar algunas ideas al respecto. Hoy creo que tal vez estamos en condiciones de profundizar más el problema del poder.

[84] Federación de Juntas Vecinales de El Alto y Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

He consultado recientemente a varios intelectuales y dirigentes aymaras sobre la cuestión del Estado, en base a la experiencia de las últimas luchas. El sociólogo aymara Félix Patzi Paco sostiene, en su visión de lo que sería un Estado aymara, que se trata de "una instancia de coordinación. Para evitar que ese coordinador se convierta en una elite separada de la gente, está el sistema de turno, una tecnología comunitaria de la rotación que impide que se coloque un sector por encima de la comunidad"

Pablo Mamani[85], sociólogo de la UPEA, sostiene que la palabra Estado es "un préstamo semántico ya que en aymara no existe la palabra Estado".

Un dirigente aymara, Carlos Condori, sostuvo que el ejército indio –que al igual que los cuarteles aparece y desaparece- "está al mando de las asambleas del ayllu, porque es un ejército-ayllu. Los comandantes son elegidos por méritos y no lo es por toda la eternidad. O sea es algo rotativo, cíclico, el mismo sistema del ayllu de rotación se usa. Todos tienen la misma oportunidad de ser comandante".

El sistema de "turnos rotatorios" es, según define García Linera "una antigua institución comunal para formar consensos y la obligatoriedad de su cumplimiento entre quienes decidieron ejecutarlo; y, por otro, de la rotatividad en el tiempo de ejecución de la decisión asumida por todos". Según este autor, el sistema de turnos –basado en los derechos y obligaciones que regulan la vida comunitaria- es lo que ha permitido articular miles de comunidades durante los bloqueos, lo que "la convierte en una maquinaria territorial invencible y capaz de sobreponerse a la propia organización estatal".

Me interesa destacar que la maquinaria (tecnología dicen otros) comunal, es la misma que sirve para regular la vida cotidiana (es decir, el uso del agua, la elección de autoridades, el cumplimiento de tareas colectivas en caminos y escuelas), y para luchar bloqueando caminos. La no separación, o sea la inexistencia de escisión, la no creación de un aparato separado de la comunidad… creo que es un indicio de que es posible crear poderes no estatales. Con esto quiero significar: donde no exista separación entre Estado y sociedad.

Este tema me lleva a lo que plantea Pierre Clastres sobre la sociedad primitiva: la lógica de esta sociedad es la dispersión, la atomización de los grupos, el fraccionamiento, lo múltiple; es contraria a la lógica de la unificación, porque la comunidad como cuerpo indiviso "impide que una instancia unificadora se separe del cuerpo central". Sostiene que el Estado es "el signo consumado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano separado del poder político". De ahí que defina estas sociedades como máquinas de guerra (o sea, máquinas de dispersión) contra el Estado. Si Clastres se preguntaba cómo se pasaba de una sociedad indivisa a una sociedad dividida (o sea con Estado), nosotros podemos formularnos la pregunta opuesta.

En mi opinión, hay que leerlo con una lógica inmanente. Cuando habla de dispersión, o de fraccionamiento, debemos pensar en que no hay una instancia externa que actúa como fuerza unificadora. Lo que une a la comunidad son los lazos interiores, en tanto que actúa como máquina dispersadora hacia afuera. Por el contrario, sostiene que en una sociedad escindida es el Estado (como vínculo externo y jerárquico) lo que mantiene unida a la sociedad. Y estos aspectos son lo que me parece que debemos rescatar.

En los movimientos que he mencionado, veo una lógica que rechaza la escisión, al rechazar el poder del maestro, del capataz o del dirigente, separados de la comunidad, de las bases. En estos movimientos, las bases tienen la capacidad de tomar las decisiones (no sólo de ser consultadas como en los sindicatos o los partidos), controlan a sus dirigentes, y los hacen rotar. Por lo menos,

[85] Pensamos en un Estado en la lógica del ayllu (comunidad), con una rotación de gobierno por parcialidades y regiones, donde no exista el centralismo, un poder difuso, descentrado y no coercitivo sino más bien cohesionado, con ejércitos como el de Qalachaka que en un momento aparece como tal y se diluye para aparecer de nuevo en otras condiciones y de otra manera. El Estado es la misma sociedad y la sociedad el mismo Estado, estamos hablando de una sociología política muy distinta a la de Weber o Marx.

esa es una poderosa tendencia que está presente, de maneras diversas y con intensidades diferentes, en buena parte de los movimientos. Son poderes de otro tipo, poderes no estatales, poderes en movimiento, cambiando, modificándose a sí mismos.

El impulso inicial

Durante casi una década por motivos de trabajo, pasaba seis meses al año en países andinos, tarea que me dejaba tiempo de sobra para meter la nariz en la militancia local. Perú era mi destino favorito, donde coincidían la izquierda, los movimientos sociales y las guerrillas más fuertes del continente. Conocí gentes maravillosas, militantes, intelectuales, campesinos, estudiantes, comuneros… Algunos de ellos fugazmente, como Alberto Flores Galindo y María Elena Moyano. Alberto es el más brillante historiador y pensador peruano contemporáneo, murió jóven en una década abigarrada de violencias. María Elena, la Negra, era la más destacada luchadora social del país; fue asesinda por Sendero Luminoso en su barrio, Villa El Salvador, y su cadáver dinamitado. Con Rodrigo Montoya aún sostenemos una entrañable amistad.

Esos años pude conocer el Altiplano boliviano, la sierra ecuatoriana, los Andes de Colombia y algunas ciudades chilenas, donde repetía el mismo rito de trabajar y acercarme a las experiencias de base, en las periferias urbanas pobres o en las comunidades indias. Esos mundos cambiaron mi forma de ver y sentir la vida. Tal vez porque no entendía nada, porque todo lo que había aprendido me resultaba inútil, y muy en particular mis saberes militantes. En las comunidades y en los barrios, donde la mayor parte de la población es andina, funcionaba otra lógica que se daba de bruces contra mi tosco materialismo dialéctico. Fueron las novelas de José María Arguedas las que pusieron luz en tanta penumbra.

Comprendí que los afectos no son algo secundario, menos aún forman parte de la superestrucutra de las sociedades. Lloré cada vez que retornaba al final de Agua y me conmoví con Los ríos profundos, comencé a cavilar cómo sería un mundo otro con Todas las sangres y me sentí interpelado por su desencuentro vital con Julio Cortázar. Hasta mucho después, no logré discernir que su suicidio anticipaba dramas que me tocarían en lo más hondo.

Luego vinieron Chiapas, los sin tierra, los aymara y los mapuche, y más tarde los movimientos urbanos, piqueteros, asambleas, fábricas recuperadas, los foros sociales… y El Alto, por supuesto, cerrando un ciclo para darle la bienvenida al que ahora estamos transitando. Siento que tuve el privilegio de conocer de cerca y, a veces, desde adentro, algunas de las más nobles y notables experiencias de cambio social de nuestra América. Pero el impuslo inicial fue el torbellino peruano.

Raúl Zibechi

Algunos datos del presente

Raúl Zibechi es Periodista uruguayo, analista internacional.

Ganador del 1er. Premio Prensa Latina 2003, por sus ensayos sobre Argentina, es miembro del Consejo de Redacción del semanario Brecha de Uruguay. Columnista de La Fogata Digital http://www.lafogata.org/

Participa como docente e investigador sobre movimientos sociales en la Multiversidad Franciscana de América Latina. Es activo colaborador con organizaciones sociales, barriales y medios de comunicación alternativos.

No citamos su bibliografía porque se encuentra incluida en el contenido de este libro.

Bibliografía temática trabajada por Raúl Zibechi

Acero, Gloria y Dalle Rive, María 1989 *Medicina indígena* (Quito: Abya Yala).

Arrighi, Giovanni (1999) *El largo siglo XX*, Akal, Madrid.

Arrighi, Giovanni y Silver, Beverly (2001) *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Akal, Madrid.

Bretón, Víctor (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Flacso, Quito.

Cafardo Analía y Domínguez, Paula 2003 *Autogestión obrera en el siglo XXI* (Buenos Aires)

Camú, Guido y Tótoro, Dauno 1994 *EZLN: El ejército que salió de la selva*, México, Planeta.

Castoriadis, Cornelius 1979 *La experiencia del movimiento obrero*, Barcelona, Tusquets.

Clastres, Pierre (1981) *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Madrid.

Clastres, Pierre 2004 *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Claure, Karen *Las escuelas indigenales*, Hisbol, La Paz, 1989.Cole, G. D. H. 1958 *Historia del pensamiento* socialista, tomo 2, "Marxismo *y* anarquismo", México, Fondo de Cultura Económica.

Colectivo Situaciones 2002 *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*, Buenos Aires, De Mano en Mano.

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) 1988 *Cartilla de Legislación indígena* (Cali: CRIC).

Dávalos, Pablo 2001 "El ritual de la 'toma' en el movimiento indígena", en Alberto Acosta et al, *Nada solo para los indios*, Quito, Abya Yala.

Dávalos, Pablo 2002 "Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica", en Mato, Daniel (Comp.) *Estudios y otras prácticas interculturales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: Clacso).

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1994 *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, Gilles 2003 *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.

Deleuze, Gilles. "Pensamiento nómade", en *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Madrid, 2005.

Díaz Polanco, Héctor (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.

ERBOL, "Estrategia de comunicación educativa para el desarrollo", La Paz, 1996.

EZLN 1997 *Documentos y comunicados* (México: ERA).

Fernandes, Bernardo Mançano (2000) *A formaçao do MST no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

Fajn, Gabriel (coord.) 2003 *Fábricas y empresas recuperadas. Protesta social, autogestión y rupturas en la subjetividad* (Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación).

Ferrara, Francisco 2004 *¿La clínica en el galpón* (Buenos Aires: mimeo).

Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Freyermuth Enciso, Graciela 1993 *Médicos tradicionales y médicos alópata,* (Tuxla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura).

García Linera, Alvaro 1999 *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, La Paz, Muela del Diablo.

García, Alvaro, Gutiérrez, Raquel y Tapia, Luis 2000 "La forma multitud de la política de las necesidades vitales" en Alvaro García et al, *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Muela del Diablo.

García Linera, Alvaro (coord.) (2004) *Sociología de los movimientos sociales*, Diakonía/Oxfam, La Paz.
García de León, Antonio 2002 *Fronteras interiores*, México, Océano.

Gilly, Adolfo 2003 "Historia desde adentro: la tenaz persistencia de los tiempos", en Hylton, Forrest et al, *Ya es otro tiempo el presente,* La Paz, Muela del Diablo, 2003.

Gómez, Luis (2004) *El Alto de pie*, Comuna, La Paz.

Gradin, Valeria et al (2005) "Da 1 espacio a los jóvenes", Universidad de la República, Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Montevideo, www.liccom.edu.uy

Guerrero, Fernando y Ospina, Pablo (2003) *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Clacso, Buenos Aires.

Guaygua, Germán y otros (2000) *Ser joven en El Alto*, Pieb, La Paz.

Guha, Ranahit (2002) *Las voces de la historia*, Crítica, Barcelona.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002) *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.

Harris, Olivia (1987) *Economía étnica*, Hisbol, La Paz.

Harvey, David (2000) *Espacios de esperanza,* Akal, Madrid.

Harvey, David (2003) *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.

Harvey, David (2005) "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión", en *Socialist Register 2004*, Clacso, Buenos Aires.

Hidalgo, Francisco 2001 “El movimiento indígena en el Ecuador: sujeto social que genera un proyecto contrahegemónico”, en Alberto Acosta et al, *Nada solo para los indios*, Quito, Abya Yala.

Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta, 2002.

Hurtado, Javier, 1986 *El katarismo*, La Paz, Hisbol.

Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair 2003 *Ya es otro tiempo el presente* (Introducción), La Paz, Muela del Diablo.

Lander, Edgardo 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, Edgardo (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: Clacso).

Lapassade, Georges 1985 *Grupos, organizaciones e instituciones*, Barcelona, Gedisa.

Leff, Enrique 1998 *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI.

Lenin, V. I. 1976 *¿Qué hacer?*, Obras Completas, Tomo V, Madrid, Akal.

_____ 1977 *Las tareas inmediatas del poder soviético,* Obras Completas, tomo XXVIII, Madrid, Akal.

Lenkersdorf, Carlos 1996 *La palabra de los hombres verdaderos,* México, Siglo XXI.

Lenkersdorf, Carlos 1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (México: Siglo XXI).

Lojkine, Jean 1999 *La clase obrera, hoy*, México, Siglo XXI.

Lourau, René 1975 *El análisis institucional*, Buenos Aires, Amorrortu.

Maffesoli, Michel 1997 *Elogio de la razón sensible*, Barcelona. Paidós.

Mamani, Pablo (2004) *Los microgobiernos barriales en el levantamiento de El Alto,* inédito.

_____ (2004) *El rugir de las multitudes*, Aruwiyiri, La Paz.

Mançano Fernandes, Bernardo 2000 *A formaçao do MST no Brasil*, Petrópolis, Vozes.

Marx, Carlos (1980) *La guerra civil en Francia*, Progreso, Moscú.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1973) *Manifiesto Comunista* en Obras Escogidas, tomo I, Progreso, Moscú.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1996 *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate.

Maturana, Alberto y Varela, Francisco, *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate, 1996.

Mayo, Elton, 1959 *Los problemas sociales de una sociedad industrial*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión.

Mignolo, Walter 2003 (2000) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).

Moreno, Alejandro 2000 "Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso.

Morissawa, Mitsue 2001 *A história da luta pela terra e o MST* (San Pablo: Expressao Popular).

MTD de Solano y Colectivo Situaciones 2002 *La hipótesis 891. Más allá de los piquetes* (Buenos Aires: De Mano en Mano).

Nochteff, Hugo y Güell, Nicolás 2003 "Distribución del ingreso, empleo y salarios", Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires.

Patzi, Félix "Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: Triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003", en Hylton, Forrest et al, *Ya es otro tiempo el presente*, La Paz, Muela del Diablo, 2003.

Porto Gonçalves, Carlos Walter 2001 *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI.

Porto Gonçalvez, Carlos Walter (2005) *A Reinvençao dos Territorios: a experiencia latinoamericana e caribenha*, inédito.

Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder, eurocenterismo y América Latina", en Lander, Edgardo (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: Clacso).

Quispe, Marco (2004) *De pueblo vacío a pueblo grande*, Plural, La Paz.

Ramón Valarezo, Galo (1993) *El retorno de los runa*s, Quito Comunidec.
Ranciére, Jacques 2002 *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes.

Regalsky, Pablo 2003 *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*, La Paz, Ceidis.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1983) "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'katarista': 1970-1980", en René Zavaleta Mercado (comp.), *Bolivia hoy*, Siglo XXI, México.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1992) *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiyiri, La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996) *Bircholas*, Mama Huaco, La Paz.

Rodríguez, Gloria 2003 “Empresas recuperadas: otra respuesta de trabajadores en situación de conflicto laboral”, en Seoane, José (comp.) *Movimientos sociales y conflicto en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).

Rosell, Pablo (1999) *Diagnóstico socioeconómico de El Alto. Distritos 5 y 6*, Cedla, La Paz.

Rosell, Pablo y otros (2000) *Ser productor en El Alto*, Cedla, La Paz.

Rosell, Pablo y Rojas, Bruno (2002) *Destino incierto. Esperanzas y realidades laborales de la juventud alteña*, Cedla, La Paz.

Salazar Mostajo, Carlos *La Taika. Teoría y práctica de la escuela-ayllu*, Editorial Juventud, La Paz, 1992.

Salete Caldart, Roseli 2002 *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, (Petrópolis: Vozes).

Scott, James 2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA.

Salete Caldart, Roseli (2002) *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, (Petrópolis: Vozes).

Toussaint, Eric (1998) *Deuda externa en el Tercer Mundo: las finanzas contra los pueblos*, Nueva Sociedad, Caracas.
Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo 2003 *Cortando las rutas del petróleo*, Buenos Aires.

Wallerstein, Immanuel (1996) *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México.

Wallerstein, Immanuel 1998 *Impensar las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).

Wallerstein, Immanuel (1998) “Marx y el subdesarrollo”, en *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

Wallerstein, Immanuel 1999 *El legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad.

Wallerstein, Immanuel (2004) “Las unidades domésticas como instituciones de la economía-mundo capitalista”, en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, Madrid.

Walsh, Catherine 2004 “Las geopolítcas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítcas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino* (Quito: USAB/Abya Yala).

Weber, Max 1993 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Williams, Raymond 2000 *Palabras clave*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Womack Jr., John 1998 *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, Cal y Arena.

Sitios en internet

Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo: www.madres.org

www.asamblearia.com.ar

Movimiento Sin Tierra y Escuela Florestán Fernandes: www.mst.org.br

Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas: http://uinpi.nativeweb.org

Universidad Campesina: www.prensarural.org

Sitios sobre Bolvia

Bolpress: www.bolpress.com

Econoticias: www.econoticiasbolivia.com

El Juguete Rabioso: www.redvoltaire.net/eljugueterabioso.html

Indymedia Bolivia: http//:indymedia.bolivia.org

Pulso: www.pulsobolivia.com

Conclusión

Haber recorrido junto a Raúl Zibechi el universo que están trazando en este momento los movimientos sociales en el marco de América Latina, me permite subrayar algunos aspectos conclusivos.

Dialogamos con Raúl hasta último momento, unas pocas horas antes de mandar el libro a la editorial, decíamos: los escenarios latinoamericanos están en permanente cambio. Difícil de dar fin a esta película, comentábamos. Aquí lo interesante en materia de movimientos sociales, y de la sociedad que se está moviendo, es que se trata de un fenómeno vivo, dinámico, cambiante, con marchas y contra marchas.

Desde los discursos académicos, los vínculos con el Estado, antiguos y nuevos movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y sociedad civil en general, parecen recorrer el camino del desencuentro. Sin duda cada una de estas realidades lee a las otras desde importantes cuestionamientos. Rescatamos en esta línea la relevancia de que Zibechi, aun si crítico con el Estado, y no menos con los antiguos movimientos como los sindicatos, no deja de reconocer el papel central del tiempo en la evolución indispensable de nuestras sociedades. Ese sin prisa y sin pausa, alumbra una clave de transformación de la sociedad, que es reconocer que el universo de las relaciones vinculares, las relaciones sociales, llevan sus propios espacios, tiempos y actúan como camino y como fin en simultaneidad.

Más de un político amigo, en distintas ocasiones, me subrayó ciertos recortes de los movimientos sociales en relación a la dimensión política. Y estoy agradecida porque me permitió aguzar la investigación al respecto. Pude llegar a valorar algo que, me parece, es darle una vuelta más a la concepción misma que la modernidad nos dejó de lo político. Desde el universo de los principios siempre nos remontamos a considerarlo "como el arte de armonizar la convivencia humana". Y bien, hay algo que los movimientos ofrecen a la sociedad, parecería ser el "escenario de la cotidianidad" desde donde comprender la política impactando en la totalidad de la vida. Esta dimensión, ya no fragmentada como una actividad más, sino como la vida de toda la persona y la comunidad, donde cada acción, por su ser social, en relación con otros, es decididamente incidencia política. Este aporte no lo "leemos" en conflicto con la política clásica, entendemos que la enriquece, aportando formación a la ciudadanía que hoy desde distintas instancias e instituciones tanto se promueve y se espera.

Hay en el trabajo de Zibechi sobre esta temática, otros tres elementos a subrayar: el primero, la concepción de integración de la vida en todas sus múltiples y variadas expresiones. Trabajo, reconocimiento de los otros, educación, comunicación, salud… todo parte de un universo armónicamente integrado.

El segundo elemento es que esta vida en movimiento no nace desde el discurso político-cultural, sino desde la vida misma generadora de discurso, nace "puertas adentro" y sale de las familias, de la comunidad, a las calles, sin duda en un movimiento de interacción. Esa puede ser una de las garantías de que la transformación social, política y cultural viene, lenta y con novedad.

El tercer elemento, es el aporte que a los movimientos sociales están dando las múltiples y numerosas comunidades originarias de nuestro continente. Muchas riquezas transmitidas se han capitalizado en estas páginas. Hay una que me parece significativa para el subrayado que estamos realizando a modo de conclusión, se trata de la fuerza de darnos cuenta que no son sólo acciones recortadas, pensamientos formulados, investigaciones realizadas. Ofrecen al universo de las ciencias sociales una manera de ver y de interpretar el mundo: una cosmovisión.

Por último, traigo aquí el pensar arco iris que nos proponen las comunidades originarias que tiene como estilo de convivencia un color al lado del otro, siendo lo que debe ser, para que cuando llegue el momento del movimiento sea blanco y sean siete colores a la vez. Esperamos con esperanza que quien transite estas páginas, al finalizar pueda leer a los movimientos sociales en esa línea: una realidad al lado de otras, tan iguales y tan distintas, sin las cuales nuestra comunidad-social no haría blanco.

Bibliografía de Raúl Zibechi

Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo, Nordan, Montevideo, 1995.

La revuelta juvenil de los 90. Las redes sociales en la gestación de una cultura alternativa, Nordan, Montevideo, 1997.

La mirada horizontal, Montevideo, Nordan, 1999.

Genealogía de la revuelta. Argentina: una sociedad en movimiento, Letra Libre, La Plata, 2003.

Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.

De multitud a clase. Formación y crisis de una comunidad obrera. Juan Lacaze (1905-2005), Ideas, Montevideo, 2006.

Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 2007.

Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas, Lavaca, Buenos Aires, 2008.

Artículos

Zibechi, Raúl, "Medios de comunicación y movimientos sociales", en www.alainet.org 16/12/2003.

Zibechi, Raúl 2003a “Los movimientos sociales latinoamericanos. Tendencias y desafíos”, *OSAL* No. 9, enero.

Zibechi, Raúl (2003b) “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en *Osal* No. 8, Buenos Aires.

Zibechi, Raúl (2005) “Los límites del neoliberalismo”, *La Jornada*, 3 de enero

Zibechi, Raúl (2005) *Los movimientos como poderes no estatales*, Conferencia “América Latina, imperialismo y resistencias”, Niteroi.

Zibechi, Raúl (2006) *Otro mundo es posible: cerámicas Zanón*, IRC-Programa de las Américas, www.americaspolicy.org

Zibechi, Raúl (2006) “Dilemas electorales de la CONAIE”, *La Jornada*, 14 de abril.

Entrevista de Luis Gómez y Raúl Zibechi a Félix Patzi Paco, La Paz, 19 de julio de 2005 (inédita).

Entrevista de Luis Gómez y Raúl Zibechi a Pablo Mamani, El Alto, 22 de julio de 2005 (inédita).

Entrevista de Luis Gómez y Raúl Zibechi a Carlos Condori, Achacahi, 23 de julio de 2005 (inédito).

Sitios de internet

http://zibechi.sincensura.org.ar/
http://www.lafogata.org/zibechi/listado.htm

Artículos citados

Arismendi, Marina (2006) “Trabajar políticas sociales sobre un mismo plan”, 16 de agosto, www.presidencia.gub.uy

Bango, Julio (2000) “Políticas sociales y políticas de juventud”, *Revista Iberoamericana de la Juventud,* www.iica.org.uy

Bango, Julio (1999) Ponencia, 4 de julio, www.cinterfor.org.uy

Brecha 2000 “La desaparición del estado”, Montevideo, 5 de mayo.

Brecha 2003 “Encuentro de huertas urbanas. De sembrar y cosechar”, Montevideo, 7 de noviembre.

Cauja, Adriana (2004) “Movimiento indígena, trayecto difícil”, *Jatarishun* (Levantémonos), CONAIE, julio.

Ceceña, Ana Esther (2001) “La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina”, en revista *Chiapas* No. 12, Era, México.

Centro Cultural de la Cooperación: Cuaderno de Trabajo No. 27.

Chuji Gualinga, Mónica (2004) “Asamblea extraordinaria de la CONFENIAE”, 3 de setiembre, www.alainet.org

Dávalos, Pablo 2001 “Movimiento indígena ecuatoriano: la constitución de un actor político”, en Cuestiones de América No. 7 (www.cuestiones.ws).

Declaración de la Coordinadora Nacional de Defensa del Agua, los Servicios Básicos, el Medio Ambiente y la Vida”, Cochabamba, octubre de 2006.

Ecuarunari (2004) “Perfil de los candidatos (as) al Consejo de Gobierno de la CONAIE”, www.ecuarunari.org

Enero Autónomo 2003 “El movimiento en conjunto es quien cura”, Taller de Salud, en www.lavaca.org

Entrevista a Julio Mamani, El Alto, 25 de julio de 2005.

Fernández, Hernán et al 2003 “Asambleas barriales y mitologías”, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación, Cuaderno de Trabajo 26.

García, Alvaro 2001 “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia”, México, revista *Chiapas* No. 11.

_____ 2003a “La rebelión de la nación aymara”, en *Brecha*, Montevideo, 3 de octubre.

_____ 2003b “El Alto insurrecto”, en *Brecha*, Montevideo, 17 de octubre.

_____ 2003c “Una época revolucionaria”, en *Brecha*, Montevideo, 31 de octubre.

Harvey, David 2004 “El ‘nuevo’ imperialismo: sobre ajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión”, en www.vientosur.info

Holloway, John 1997 “La revuelta de la dignidad”, en *Chiapas* (México: ERA), No. 3.

Instituto Nueva Mayoría (2006) *Investigaciones Sociolaborales*, www.nuevamayoria.com

La Prensa 2003, La Paz, 26 de octubre.

Lee Teles, Anabel 2004 “Los gérmenes de nuevos modos de vida comunitaria”, en *Campo Grupal* (Buenos Aires), No. 58, julio.

Limpias Ortiz, Víctor Hugo 2002 “Ciudad de El Alto: una aproximación a la arquitectura y el urbanismo de la nueva metrópoli altiplánica”, en revista *Arquitextos*, www.vitruvius.com.br/arquitextos.

Lozano, Claudio (2006) “Estamos peor que en los 90”, entrevista en www.lavaca.org

Luix Costa, “Conmemoración de las Reducciones guaraníticas”, 19 de febrero de 2006, www.sinpermiso.info

Macas, Luis y Lozano, Alfredo 2000 “Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador”, en *Boletín Rimay* No. 19, octubre, ICCI, Quito.

Macas, Luis 2002 “¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?”, en *Boletín Rimay* (Quito: ICCI) No. 19, octubre.

Maldonado Alvarado, Benjamín 2003 “Reflexiones sobre comunalidad y medicina indígena tradicional”, en www.antorcha.net

Mamani, Pablo 2003 “Bolivia: declaración de guerra civil indígena”, en www.alainet.org

Merklen, Denis 2002 “Un pobre es un pobre. La sociabilidad en el barrio”, en revista *Márgenes*, No. 26, Buenos Aires.

Mignolo, Walter 2001 “Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociale*s, (Caracas) vol. 7, No. 3.

MST 1999 “Como fazemos a escola de educaçao fundamental”, en *Caderno de Educaçao* No. 9, noviembre.

MST, “O que levar em conta para a organizaçao do assentamento”, Cuaderno de Cooperación Agrícola No. 10, Concrab, San Pablo, 2001.

Muñoz Ramírez, Gloria “Chiapas la resistencia”, La Jornada, 19 de setiembre de 2004, en www.jornada.unam.mx

Muracciole, Jorge, 2003 “Economía asamblearia en acción”, en *Proyectos 19/20* (Buenos Aires) No. 4, mayo-junio.

Nachman, Eduardo Luis 2004 “Educación en tierras zapatista”, en www.fzln.org.mx , 9 de setiembre.

O Estado de Sao Paulo (2006) Suplemento Aliás, 5 de marzo.

Oliveira, Francisco de (2006) “Voto condicional em Luiz Inácio”, *Folha de Sao Paulo*, 30 de octubre.

Olivera, Oscar (2006) Entrevista de Raúl Zibechi, Montevideo, 30 de octubre.

Ouviña, Hernán 2003 “Las asambleas barriales en tiempos de reflujo”, en www.herramienta.com.ar

Página 12, 2004 “Un jardín piquetero en La Matanza”, Buenos Aires, 5 de mayo.

Pinto Parabá, Miguel 2003 “Los yerros de la rebelión del altiplano”, en www.econoticiasbolivia.com

Poveda, Pablo 2003 “Trabajo, informalidad y acumulación: Formas de producción y transferencia de excedentes de la industria manufacturera boliviana”, Cuaderno No. 30, La Paz, Cedla.

Proyectos 19/20 2003 Buenos Aires, No. 4, mayo-junio.

Quisbert, Máximo (2003) *FEJUVE El Alto 1990-1998*, THOA, Cuadernos de Investigación No. 1.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1990) El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, en *Temas Sociales*, La Paz, No. 11.

Rivera Cusicanqui, Silvia 2004 “Metáforas y retóricas en el levantamiento de octubre”, en *Bolivian Studies Journal/RevistaE*, Vol 4, Issue 1.

Rojas, Bruno y Guaygua, Germán 2003 “El empleo en tiempos de crisis”, Avances de Investigación No. 24, La Paz, Cedla.

Salud Rebelde 2004 en www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar

Sopransi, María Belén y Veloso, Verónica 2004 “Contra la subjetividad privatizada: la creación de lo colectivo”, en *Herramienta* (Buenos Aires), No. 27.

Subcomandante Insurgente Marcos, 2003 “Un mundo nuevo”, en www.rebeldia.org

Subcomandante Insurgente Marcos 2003 “El mundo: siete pensamientos”, *Rebeldía* (México), No. 7.

Subcomandante Insurgente Marcos 2004 “Leer un video. Seis avances”, *Rebeldía* (México), No. 23.

Walsh, Catherine 2004 “Geopolíticas del conocimiento y descolonización”, en *Ary Rimay* (Quito: ICCI) No. 60, marzo.